

مسار تحرّر المرأة في تونس بين مقتضيات الواقع واختلاف الرّؤى (1920-1948)

عميرة عليّة الصغير (*)

لذا فإنّ طرح قيم المساواة بين المرأة والرجل وحرية المرأة في استقلاليتها والتصرّف في ذاتها وحققها الطبيعي في اقتحام كلّ مجالات الحياة العاتقة للنشاط والتعلّم والعمل والتصرّف والقيادة دون تمييز على قدم المساواة مع الرجل، أي كلّ ما يدخل تحت عنوان حرية المرأة، الإنسان سوف يخضع للخصوصيات التاريخية للمجتمع المعني وهنا المجتمع التونسي من درجة نضج حضاري (التقدم الثقافي والفكري للمجتمع والتّخبة خاصّة) ومدى قابليته للقيم الجديدة. كذلك مدى افتتاح ذلك المجتمع على المؤثرات الوافدة الخارجيّة والمحليّة. وفعلًا كان المجتمع التونسي في تلك الطّرفية التاريخية منفتحًا عن طلب ورغبة (من نخبة خاصّة) أو تحت تأثير الواقع الاستعماري على رباح التّغيير القادمة من الشرق وخاصّة من الغرب. فنحزّر المرأة كحقيقة تاريخيّة أو كمبحث شغل دعاة النهضة. ومهما كانت صيغته ودرجته كان أوّلًا نتاجًا للواقع الموضوعي للبلاد أي نتيجة الاحتكاك بالمجتمع الأوربي القائم في تونس منذ 1881 خاصّة، وثانيًا نتيجة العناصر الإرادية الأخرى وفي أوّلها التعليم وتلك الحركة التّقدّية الشّاملة

نتناول بالبحث في هذه الدراسة مسار تحرّر المرأة في تونس ما بين 1920 و1948. وفي الحقيقة لئن كان تاريخ منطلق البحث (1920) لا يمثّل حدثًا مفصليًا في تاريخ تحرّر المرأة، فهو نقطة تحوّل في التّضال الوطني التحرّري، إذ ارتقى فيه الصّراع مع المستعمر إلى مستوى التنظيم العصري بيعت الحزب الحرّ الدّستوري التونسي، فإن سنة 1948 عرفت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي يكرّس المساواة المطلقة بين المرأة والرجل. ولعلّ ما يميّز هذه الفترة من تاريخ تحرّر المرأة التونسية، هو ذلك التّضجّع النسبي في طرح إشكاليّة النهوض بها وما حصل في نهاية الحرب وبعد أكثر من خمس وستين سنة من الوجود الاستعماري من مظاهر تحرّرية حقيقة في حياة المرأة التونسية. وكما في غيرها من الدّول المستعمرة اصطليغت قضية تحرّر المرأة في تونس بالتناقض الرّئيسي آنذاك والذي كان يحرك القوى الاجتماعيّة والسياسية والتّيارات الثقافية والفكرية، ألا وهو التّناقض بين المستعمر والمستعمر، بين إرادة السيطرة ومحو الدّاتية والإدماج عند المستعمرين والرّغبة في التحرّر والدّفاع عن الهوية عند التونسيين.

(*) جامعي، تونس

والذويان في قيمه قاتلا : «إنّ الانقياد الكلّي لهذا النمط، لهر معبر فعلا. فالمرأة الشّرقاء ومهما كانت باعثة وعادية الجمال، تظهر وكأنّها أرقى من كلّ امرأة أخرى سمراء وكلّ متزوج صنعه المستعمر أو كلام قاله يحظى بكلّ الثقة. فأخلاقه ولباسه ومأكله وعمارته كلّها، تنقل بحذافرها حتى وإن كانت غير ملائمة» (1).

بالفعل لقد تكوّن تدريجيّا في البلاد التونسية بحكم انفتاحها للهجرة الأوربية وسياسة التوطن الاستعماري في البلاد وضرورات الإدارة الاستعمارية واستثمار الثروات مجتمع أوروبي متعدّد الأصول من إيطاليين وفرنسيّين ومالطيين ويونانيّين وغيرهم ارتفع عدد أفرادهم من حوالي 20 ألف سنة الاحتلال إلى 156 ألف سنة 1921 وأكثر من 239 ألف سنة 1946. وقد استوطنت الجاليات الأوربية مختلف جهات البلاد وخاصّة الحصبّة منها وكانت حاضرة في المدن والأرياف. وكانت الأحياء الأوربية العصرية غامدي أحياء الأهالي في المدن التّونسية وتشرف القرى الاستعمارية على مداخل وبلدات الفلاحين في البرادي. وكان أسلوب عيش الأوربيين يتجلّى أمام عيون الأهالي حيث كانت المرأة الأوربية في علاقتها مع الرّجل تقدّم نموذجاً آخر يغري البعض ويغفر الآخر، إذ كانت المرأة تشارك الرّجل في العمل ولو في قطاعات محدودة كالإدارة والصّحة والتعليم والتجارة وتشارك في الأنشطة السّياسية والثقافية والكشفيّة وتنشّط عديد الجمعيات من الجمعيات الخيرية إلى جمعيات المعارف والموسيقى والرّياضة وتغزو الفضاء العمومي سافرة متحرّرة ترتاد قاعات السّينما والمسرح وتشارك مع الرّجل حفلات الأفراح العائنة والخاصّة بالرقص والشّرب ومجالس الرّجال في المقاهي والطعام. وكانت الفتاة الأوربية تغدو إلى المدارس شأنها شأن أولاد جيلها تتعلّم وتمارس الرّياضة وتنقلّ دون رقيب أو حام... فالمرأة الأوربية بتحرّرها وبمظهرها العصري من لباس وتصفيف شعر وزينة، كانت لا تغري فقط التّونسيات المتطلّعات للظهور بمظهر المرأة العصرية، بل كذلك عديد الرّجال من التّونسيين.

وكانت الأوساط البرجوازية المسورة من العائلات

التي خضعت لها أوضاع المرأة المسلمة في المملكة ورغبة المساهمين فيها في خلخلة المجتمع الأهلي وربّما انحلاله أو توفّقا لتغيير أوضاع المرأة فعلا والتّهوؤ بها. ولعلّ كتاب الحّداد «مرآتنا في الشّريعة والمجتمع» كان أحد العلامات التّمييزيّة في تلك الحركة. وقد أفردنا لبحث هذا الموضوع ثلاثة محاور عنوانها كالآتي:

أولا : تحدّيات الواقع الجديد أو جدليّة الانجذاب والتّفور ؟

ثانيا : تحرّر المرأة في تونس وصراع الرّؤى ؟

ثالثا : حصيلة الفترة : بدايات الاعتناق وحدود المدّ التحرّري ؟

أولا - تحدّيات الواقع الجديد أو جدليّة الانجذاب والتّفور :

نتناول تحت هذا العنوان العناصر التي كانت فاعلة في تحولات أوضاع المرأة وفي كينيّة مقاربتها في تونس نحو درجات متفاوتة من التحرّر أو الحياة العصرية وهي الاحتكاك بأسلوب عيش الجاليات الأوربية في البلاد، ودور التعليم، ووسائل الثقافة العصرية الأخرى. ثم فعل الكتابات النّقدية لرجال الفكر والصحافة الأوربيين في إدراج القضية النّسائية ضمن الاهتمامات الفكرية العامّة، وأخيرا نتعرّض لتأثير حركة تحرّر المرأة في الشرق في تلك التّحوّلات.

1 - المجتمع الأوربي في تونس أو النّمودج المتحدّي :

مثّل غط عيش الجاليات الأوربية في تونس عنصر جذب للسكّان قماحت معه في الأوّل خاصّة العناصر المسورة في المجتمع ليشمل تأثيره لاحقا الفئات المتوسطة وحتى الشّعبية بحكم قانون اقتداء المغلوب بالغالب، لكن ظاهرة الانجذاب هذه لازمتها ظاهرة التّفور والانكفاء عند آخرين كما سيّبينه في نثايا البحث. وقد كتب الباحث ألبار نجي عن هذا الإقبال على غط عيش المستعمر ومحاولة خروج المشاهدين معه من «جلودهم»

تسربت من خلالها تلك القيم المتحررة والعلاقات الندية مع الرجل -والتي تهم المرأة- إلى المجتمع الأهلي المسلم، حتى أنّ هذه الظاهرة كانت موضوع استنكار ومحل نقد من الأوساط الوطنية وهذا ما سنعود إليه في المحور الثاني. وكانت الزوجة الأوربية التي تدخل العائلة المسلمة بمثابة «حامل عدوى حضارية» في حياتها اليومية وفي علاقاتها مع زوجها وأبنائها تؤثر في العائلة الكبيرة للزوج وتقلدها نساء القرى وتغار من معاملتها بنديّة لزوجها وجرائها في كلامها وزيتها وفي الخروج معه ملتصقة به إلى القضاء الحارجي.

كانت ظاهرة زواج التونسيين المسلمين من الكتبات (مسيحيات أو يهوديات) متداولة حتى قبل الحماية، خاصة في الأوساط الثرية والعائلة المالكة التي كانت لها علاقة بالأوربيين المستقرين بالبلاد. لكن مع تزايد الجاليات الأوربية الوافدة على تونس وتزايد حركة التونسيين نحو الخارج في إطار الخدمة العسكرية وخاصة طلبا للعلم أصبحت تلك الظاهرة منذ أواسط العشرينات تستدعي الانتباه حيث تعددت الزيجات بين شبّان من عائلات برجوازية وأوربيات أو بين طلاب الجامعات (حالة أشهرهم بورقية) وأفراد من العساكر التونسيين الذين وضعتهم الصّدف أمام فرنسيات وجنسيات أخرى فيتزوجونهن. وهنّ عادة نساء من أوساط متواضعة كبنات موظفين أو تجار أو ريفيات أو من ذوات الأخلاق «المتحررة» (2). وحسب هنري دومنتي في مؤلفه «نساء من تونس» (3) كان عدد الزيجات المختلطة بين مسلمين ومسيحيات أو يهوديات للفترة ما بين 1920 و 1940 ما بين 400 و 500 زوج، 45٪ منها تهم فرنسيات و 25٪ إيطاليات و 15٪ يهوديات و 15٪ مالطيات ومغساويات وغيرهن. ويشير نفس المؤلف إلى أنّ عدد المسلمات المتزوجات بأوربيين كان ضئيلا جداً ولم يتعدّ طيلة العشريّة 1930-1940 العشرين زوجة. وذلك أنّ الرجال الأوربيين لم يكونوا متجنّبين لهذا النوع من الزّواج وليس لهم رغبة في اعتناق الإسلام (لأنّ الشّرع يمنع على المسلمة زواج غير مسلم)، أضف إلى ذلك

التونسية الأكثر جرأة على تبني نمط العيش الأوربي والتمساح للمرأة منها على تقليد الأوربيات وفي المقتطفين التاليين من مجلة «ليلي» «Lili» النّسائية (ديسمبر 1936) نلمس ملامح هذا التحوّل في سلوكيات فئة من المجتمع الأهلي: «نلاقي كلّ يوم في أنهب العاصمة سيّدات من الأوساط البرجوازية يرفلن في أحلى مظاهر الزّينة وجوههن نصف مستورة. يتخلّل هؤلاء السيّدات أنّ «الحريّة» تعني أن يذهبن لتجاذب أطراف الحديث مع خيّاطة الكوليزي أو مع المستخدمات اليهوديات في المدينة الجديدة. ويؤسفنا جدّاً أن نقول لهنّ إنهن ضلّن الطّريق ومن الأفضل حياة الحجر على حياة تعني الحريّة فيها الفسق». وفي مقال آخر بعنوان «من تصرّفات البرجوازية المتفسّخة» نقراً: «متحصّرات» هكذا يعتقدن وهكذا يتبعدن عن وسطهن الطّبيعي الذي لا يكتنّ له إلّا الاحترار. إنهن يرغبن في تبني الحياة الغربيّة وفعلًا إنهن يتغزّرن بدون حدود. وككلّ العائلات الأوربية هناك من العائلات البرجوازية التونسية من تنظّم حفلات استقبال في ديارها لكن هذا الاستقبال لا يحظى به إلّا الأوربيون، وهكذا ترى حول الطاولة الواحدة الجلسين يتناقشان ويتبادلان الحديث ويشريان ويبدخان ويهرحان ويطرحان شتّى المواضيع. لكن ما أن يعلن عن قدوم مسلم لدار المضيف (...) حتى يعمّ الصّمت، إنّه أحد مفسدي الأفراس قادم! فتسحب النّساء المسلمات (طبعا) لتزوي في حجرة على حدة (...) يستغرب الأوربيون من هذا الخروج المفاجئ ويتبادلون نظرات السّخرية».

ويحكم العدوى السلوكية والإقتداء بالأقوى لأنّ القيم التي تسود هي دائما قيم الطبقات التي تتحكم في المجتمع من حيث الثروة والسّطة ومن حيث القيادة الثقافية والزّوجية، فإنّ تلك السلوكيات التي يتبناها «المحافظون» تسربت تدريجيّا ومع الزّمن إلى فئات أوسع وخرجت من دائرة الطبقات المسورة. خاصة وأنّ عوامل أخرى ساهمت في تكريسها.

وكان الزّواج المختلط أحد السّبل الأخرى التي

2 - التّعليم العصري وقنوات الحداثة :

رغم احتراز جُلّ التونسيين تقريبا من التّعليم العصري (من حيث الضّمنون) حتى الحرب العالميّة الثانية واحترازهم أكثر من تعليم بناتهم تعليمًا عصريًا، فإنّ هذا التّعليم -على قلة انتشاره- قد شمل آلاف التونسيين ذكورا وحتى من البنات خاصّة في مراحلها الابتدائيّة. ويمثّل التّعليم الأداة المميّزة لغرس قيم وثقافة معيّنة وبناء الإنسان. ونقتصر هنا في هذا الموضوع على الفترة التي تهتمّ البحث على تبيان كيف أنّ هذا التّعليم للذكور وخاصّة للإناث ساهم في الوحي بقضيّة المرأة وترسيخ قيم التحرّر والحداثة. وقد كانت سلطة الحماية معيّنة بنشر اللغة والثّقافة الفرنسيّتين لاعتبارات سياسيّة معروفة لضمان ديمومة الاستعمار وتكوين نخب محليّة متشبّعة بثقافة المستعمر وقادرة على القيام بدور الوسيط والشّريك في السيطرة على المجتمع الأهلي وإدارته. وكانت الإدارة الاستعماريّة في معالجتها لقضيّة تعليم المرأة بالذّات تأخذ في الاعتبار المصلحة العليا لفرنسا في البلاد (ربح المرأة للثقافة الفرنسيّة بضمّن ولاء الأبناء لها) وتحجّار في الآن ذاته مواقف القوى الاجتماعيّة التي تركّز عليها وهي بالتحديد القوى المتنفّذة المحافظة نقاليًا أو سياسيًّا من كبار الاستعماريين والمثّقين في الجانب الفرنسي (المعاين لنشر التّعليم العام في وسط التونسيين) أو المحافظين في الجانب الأهلي من دوائر الزّيوتية ومؤسسات التّأطير الرّوحي والفكري للمجتمع (شيوخ الطرق الدّينيّة، المدرّسون...) وهم أساسا من المناهضين لتغيير أوضاع المرأة وتعليمها تعليمًا عصريًا. كما يدخل في حساب السّياسة التّعليميّة لإدارة الحماية مواقف القوى الأخرى الصّاغطة من الوطنيّين التونسيّين أو القوى اليساريّة والتحرّريّة الفرنسيّة الدّاعية لنشر التّعليم بما فيه تعليم المرأة وفاء لمبادئها. وبهما يكن من أمر فقد توفّرت للفئة التّونسيّة فرص تعلّم أقيمت عليها في المرحلة الأولى بنات الفئات الميسورة لتتوسّع تدريجيًّا لبنات الفئات المتوسطة وحتى السّفلى خاصّة بالنّسبة للتّعليم المهني. ونذكر هنا دون الدّخول في تفاصيل المنظومة التّعليميّة بأهمّ النتائج فيما يخصّ المرأة.

وقد بدأت مدارس الجمعيّات الرّهبانيّة المسيحيّة تستقرّ في البلاد منذ منتصف القرن 19 مساهمة في نشر

روح الاستعلاء عند الغربيّ عامّة بينما مثل ما يقول ألبار جي (4) إنّ قمة التّجّاح عند المستعمر المتغرّب هو التّماهي مع السّيّد المستعمر والرّواج من شقراء حتى وإن كانت باهتة. فالارتباط بالغازي يرفع من القيمة في عيون المجتمع وهو خطوة للاعتراف بالتمييز والاقتراب من النّمودج والمثل ومن الدّوافع كذلك للرّواج بالغريّات نفادي غلاء المهور وإمكانيّة التعرّف على الرّوجة قبل الاقتران أو نفادي تدخّل عائلة الرّوجة في حياة الرّوجين، كذلك الاعتقاد بأنّ التّزوّج من «متحضّرة» يعين الرّجل على تحمّل عبء الحياة.

أمّا بالنّسبة للنساء المسلمات المتجرّبات فالذي كان يحدوّن للرّواج بأوربيين هو أساسا رغبتهنّ في التحرّر والرّقية الاجتماعيّة، إذ كانت المسلمة بحكم احتكاكها بالوسط الأوربي ولو من بعيد تعي الفارق بين تصرّفات الرّوج الغربي والرّوج التونسي لذا كان زواجهنّ من أجنبيّ هو بمثابة تمرد على السّلطة المطلقة للأب في اختيار الرّوج المناسب وضد رغبتهنّ غالبا وأملهنّ أن يجدن لدى النّصرائي احترامًا وحفاًا أكبر وسمامات قانونيّة تحصّنه من سيف التّطليق الممنوح للرّوج المسلم كما أنّ الرّواج «الرّمومي» في اعتقادهنّ يخلصهنّ من الوصاية التي يفرضها عليهنّ الأحماء المسلمون ومن الشّجن الذي يفرضونه عليهنّ.

هكذا فإنّ ظاهرة الرّواج المختلط وعلى محدوديّتها أصبحت تمثّل بداية من أواسط العشرينات إحدى شواغل ليس فقط الحركة الوطنيّة بل خاصّة الفتيات التونسيّات المتعلّقات اللواتي أصبحنّ ينظرن إلى المرأة الفرنسيّة والأوربيّة عامّة كمنافسة خطيرة لهنّ في زواج محتمل من أولئك الشّباب المتعلّم الذي تغريه الأوربيّة بهبتها وعلمها ويحبّها على بنت بلده المسلمة والمحافظة والتي يعتنّها «بالبرّة» «لأنّها لا تعرف إلّا الإيجاب وخدمة البيت». لذا بدافع إثبات الذّات والندبة سمحت كثير من العائلات لبناتهنّ بالتعلّم ومجاراة تيار التجديد في السّفور والإقبال على الحياة لضمان -على الأقلّ- زواج ناجح.

أما التعليم الابتدائي العمومي للفتيات فكان يتم في مدارس الفتيات الفرنسية المفتوحة (نظرياً) للعموم وفي مدارس الفتيات المسلمات التي بعثت سنة 1908، لتتحول بداية من 1944 إلى مدارس فرانكو-عربية للفتيات. وقد لاقت هذه المدارس إقبالا كبيرا من بنات الأوساط المتواضعة لأنّ البرجوازية تحبذ إرسال بناتها للمدارس المسيحية والعمومية أو لمدرسة لويز رني مي.

وكانت التلميذات يتعلمن مبادئ الفرنسية والعربية والرّسم والتّدير المنزلي والعناية بالأطفال واللغة العربية ويتدرّبن خاصّة على الحياطة والتركيب والرّشي والزّينة والمرقوم. فتمكّن هذه المدارس إذن الفتيات من إتقان مهنة وضمان دخل ضروري عند التخرّج والعمل. وقد فتحت مدارس من هذا الصّنف في مناطق داخلية، إضافة للعاصمة، كالقروان وقفصة وجربة ونابل وسوسة. وأصبح عدد هذه المدارس سنة 1913 حوالي عشرة وضمت 725 تلميذة ثم تطوّرت سنة 1929 إلى 24 فيها 2436 طفلة وفي 1934 أصبحت مدارس الفتيات المسلمات تضم 3263 تلميذة يقوم عليهنّ 56 معلّمة و40 معلّمة مهني و14 معينة و6 مؤدّبين.

أما المدارس العموميّة للفتيات فكان يؤمّها من الجانب الأهلي خاصّة بنات الموظفين السّامين في الإدارة التونسية وقد تطوّرت عدد التونسيين ذكورا وإناثا بالمدارس الابتدائية العموميّة حسب الإحصاءات الرّسمية كالآتي :

ذكور	إناث	
468	6	1885
3145	54	1905
2086	1864	1945
7370	7155	1954

وما تبرزه الأرقام هذه هو التزايد الملحوظ في الإقبال على هذا التّعليم وتراجع احتراز الأولياء من إرسال بناتهم للتّعليم مع الفرنسيين والأجانب وعلى يدي معلمين يعدّون في صفّ «الكفار» ورغم محاصرة المحيط المحافظ وتضييق الخناق على الأولياء والتعلّمات

الثقافة العصريّة حيث فتحت أبوابها لأبناء الفئات العليا من التونسيين ذكورا وإناثا وتواصل نسق بعث تلك المدارس للأخوات والآباء البيض ليشمل أهم مدن البلاد تقريبا كنونس وحلق الوادي وبنزرت وسوسة وصفاقس وقابس... وقد تطوّرت عدد التلميذات المسلمات في المدارس الابتدائية الخاصّة وهي بيد الزّهبان في أغلبها من 16 سنة 1910 إلى 30 سنة 1930.

وكانت مدرسة لويز روني مي-Louise-René Millet (مدرسة نهج الباشا) التي تأسست سنة 1900، تحتل مكانة خاصّة في تعليم الفتيات المسلمات. وكان هدف سلطة الحماية من فتح هذه المدرسة وإعطاء إدارتها في الأوّل إلى أرملة مساعد للكتاب العام للحكومة التونسية إجنشك (Charlotte Eigenschenck) هو تعويد نساء الأوساط البرجوازيّة التونسية على الحضارة الغربيّة وجعلهنّ يتأقنن في حياتهنّ اليومية بأسلوب العيش الفرنسي (5).

وقد تطوّرت عدد تلاميذات هذه المدرسة، (لأنها ضاقت على استيعاب عدد أكبر)، كالآتي: 1900: (5)، 1922: (420)، 1925: (456)، 1927: (501)، 1928: (565)، 1933: (565). وقد تحوّلت هذه المدرسة في 22 أوت 1945 إلى كولاج تابع للتّعليم العمومي بعدما كانت ذات صبغة عمليّة أساسا وتدرّبيّة على حسن الاعتناء بالبيت ومبادئ الثقافة العامّة (حساب، فرنسيّة، أغاني، قرآن، عربيّة ثم أضيفت مواد التاريخ والجغرافيا وعلوم الحياة وقواعد حفظ الصحة والعناية بالأطفال)، أما التّدريب على الأعمال اليدويّة فكان يهدف إلى تمكين الفتيات من تجهيز أنفسهنّ للزّواج (شغل التطريز والذّنات والتفصيل والحياطة والتركيب).

وكانت هذه المدرسة طيلة الفترة الاستعماريّة تستقطب بالخصوص بنات الأعيان وبرجوازيّة العاصمة، ثم انفتحت تدريجيّا على بنات الأوساط الشّعبية. وكانت الفتيات المتخرّجات من هذه المدرسة مرغوبات للزّواج من قبل الشبان التونسيين الذي درسوا بالمصاديق أو بفرنسا كما ساهمت المدرسة في تكوين الإطارات النّسائية الأولى للبلاد (مدرّسات، ممرّضات، طبيبات...).

كمسقطات من الرّجل ومسطحات من الإستعمار كأفراد من المجتمع التونسي. كما سمح التعليم واللغة الفرنسية للفتاة التونسية بالوعي بالهوية التي تفصل واقع المرأة المسلمة عن مثيلاتها من الأوروبيات وأطّلعتها على قيم جديدة جعلتها تتطلع إلى الحرية. هذا ما انعكس في حياتهنّ العملية، إذ كانت المتعلّمتات في طليعة الثّورات على التقاليد والضّاربات بممنوعات محيطهنّ عرض الحائط والتّبنّيات لقضية المرأة وقضية الوطن. وهذا ما سنبزّه لاحقاً.

وبقدر تأثير التعليم العصري -وحتى التقليدي في الحقيقة- في بثّ قيم التحرّر والمساواة وكرامة الإنسان في الجانِب النسائي لم تقل أهميته في تغيير ذهنيات الذكور وروّيتهم تجاه المرأة. وكان التونسيون الذين تفتحوا على الثقافة العصرية من المدرسين أو العصامين (مُدرّج الطاهر الحدّاد) من المساندين لتحرّر المرأة ومن المناضلين في سبيل قضيتها حتى وإن كانت القضية الوطنية حوّلت قضية المرأة إلى الحلف وأرجى تحرّرها لمساعد التحرّر الوطني.

ولكن التعليم وحسن القراءة بالعربية أو الفرنسية يمكن التّمسك (والذكور) من مطالعة الرّوايات والقصص الغرامية والاجتماعية وغيرها وقراءة الصّحف، خاصّة في الأوساط المسورة وتتبع أخبار المجتمعات الأخرى وبالخصوص أخبار النّساء بداية من الموضات الجديدة إلى التّضالّات من أجل الانعتاق وفرض الحقوق ممّا زاد في توسيع آفاق المرأة المتعلّمة واستعدادها لقبول الأفكار الجديدة أو الظهور بمظهر المرأة العصرية. كما أنّ الاستماع إلى الرّاديو (راديو تونس بداية من 1938) والإذاعات الأجنبية والعربية والاستماع للأغاني والأحاديث عزّز ذلك التوجّه. من ذلك في راديو تونس كانت برامج النّشطة الأولى الأنسة عريّة الزّواش حول التّربية وتعليم المرأة والنّشاط النّسائي في العالم والأدب النّسائي العربي تلقى صدى كبيراً لدى من لهنّ المذيع وكان تأثير السينما التي كثر روادها وحتى من النّساء (خاصّة في رمضان) وبعد الحرب العالميّة الثانية لا يقل أهمية في تغيير الذهنيات وتكريس صورة أخرى للمرأة

باعتبارهم مارقين عن المجموعة، فإنهم يتعرّضون لشتى المضايقات والغمز في الشّرف (6).

أمّا في التعليم الثانوي فكان عدد الفتيات المسلمات ضعيفاً أوّلاً لأنّ التعليم العمومي ليس مجانياً إلّا للواتي تمزّن. قد يحصلن على منحة لمواصلة تعليمهنّ ثم إن عديد العائلات لا تتجرّأ على تعليم بناتها أبعد من المرحلة الابتدائية وفي عمر المراهقة الذي يقضي حسب الثقافة السائدة بحجب الفتاة عن أنظار الرّجال. وكان أوّل المعاهد الثّانوية للفتيات بالعاصمة معهد جيل فيري الذي أصبح بداية من 1914 معهد أرمون فاليار أو ليسي نهج روسيا للفتيات. ثم بعثت المعاهد الثّانية : كولاج مغلوري، كولاج وادس، ليسي قرطاج، المعهد الفتي للفتيات بول كميون ومدرسة تروشيح المعلمات. كذلك تأسّست بأهم المدن الداخلية معاهد ثانوية للفتيات (سوسة، صفاقس، بتزرت) لكن بقي التعليم الثانوي للإناث مرتكزاً أساساً بالمحاضرة (77% من التلميذات) ولم يبلغ عدد الفتيات المسلمات في التعليم الثانوي سنة 1924 إلا حوالي 10 على 1164 تلميذة (فرنسيات، يهوديات، إيطاليات، مالطيات...). أي نسبة 0,6%. وقبل الحرب العالميّة الثانية أصبح عددهنّ 44 تلميذة على 2169 أي نسبة 2% من مجموع فتيات الثانوي وكانت أوّل فتاة مسلمة تونسية تتحصّل على شهادة البكالوريا في شعبة لائتيّة-لغات سنة 1926.

أمّا في التعليم العالي فإنّ أوّل فتاة تونسية مسلمة تدخله كانت توحيدة بن الشيخ التي تحصّلت على البكالوريا بامتياز سنة 1928 من معهد نهج روسيا للفتيات وزاولت تعليمها بباريس بكلّية الطبّ لتتخرّج أوّل طبيبة تونسية سنة 1936 (7) وبقي عدد الجامعيات ضعيفاً حيث لم يتجاوز عدد المسلمات بالتعليم العالي قبيل الاستقلال بقليل 37 على 383 طالبا تونسياً.

حصيلة الأمر ورغم ضعف عدد المحظوظات اللواتي تعلّمن وخاصّة في التعليم العصري ورغم أنّ الأغلبية لم يتجاوزن عتبة التعليم الابتدائي، كانت حصيلة تجربتهنّ على مقاعد المدرسة نتيجة ما تلقّين من دروس أو ما تعلمتهن بالإحتكاك بالمعلّمتات الفرنسيات وزميلاتهنّ من الفتيات الأوروبيات إيجابية جداً في وعيهنّ بوضعتهنّ

الرؤية الاستيعابية لأصحابها القدامى من "عالم التمدن" والحايلين لرسالة الحضارة" والتي فيها الكثير من التهكم والسخرية والازدراء والعنصرية والتحقير والاستبدال فهي تتضمن رغم ذلك "كشفاً للعيوب" وتصويراً لا يبعد الحقيقة التي كان عليها المجتمع المحلي كثيراً، إذ كانت تلك الأدبيات تتناول بالدرس وضعية المرأة في علاقتها بالزجل وبمخيلاتها كذلك تصوراتها وذهنياتها وحياتها داخل بيتها وعلاقتها مع أبنائها وزوجها وحماتها وكيفية اهتمامها ببيتها وبمظهرها من لباس وزينة...

وقد عاينت هذه الكتابات وضعية المرأة التونسية وشخصت دوريتها ورأت أنّ مجتمعها يعتبرها دون الرجل "دينا وعقلاً" وهي من "متاع الرجل" تربى لتخدمه وتسعده يتزوجها للمثمنة وللإنجاب الأطفال ويقتل الذكر على الأنثى منذ الولادة حتى الوفاة، وتوقف متفقداً أوضاع المرأة في تونس عند مسائل عدة كمسألة تعدد الزوجات ورأوا فيه تمييزاً فاضحاً على دوريتها المرأة عند المسلمين واعتبارها بضاعة تباع وتشترى كما رأوا في سهولة التطبيق واكتساره من الرجل حجة أخرى على انتفاء المساواة بين الجنسين. واستمرى انتباههم حجاب المرأة فضلتهم من تهكم وتندر بالظاهرة ومنهم من عبر على استيائه وأذانه واعتبره مترجماً على انحطاط المسئلة ومجتمعها بأسره. كما رأوا في حصر المرأة وسجنها داخل جدران بيتها حقاً من قيمتها ويقلل من تحريرها ونموها الفكري والعنوي ويبلد ذهنها وله خطورة كبرى على تربية الأبناء الذين يخضعون لتربية أم حكم عليها بالانعزال وبالجهل فتكون عرضة لحالات هستيرية من الغضب والعنف المتولدة عن الكبت الذي يخلفه الحجب والانعزال هذا علاوة على ما تربى أبناءها عليه من ميل إلى الجبن والكذب والتفاني وكلها خصال الإنسان المهزول حتى أنّ شارل جيتو (9) يرى أنّ لا تفسير لتدهور العالم الإسلامي سوى تدني واقع المرأة فيه (10).

وكانت التيارات السياسية الفرنسية بالبلاد أكثر اندفاعاً وجراً في التعرض لقضية المرأة، وقد استنكرت جعلها وضعها المتردي ونادت بتغييره وإصلاحه في إطار

التي يمكن أن تحب وترقص وترتاد الأماكن العامة وتختلط مع الرجال. وكذا كان فعل المسرح. إذ تأسست مع بداية القرن العشرين عديد الفرق المسرحية التونسية مثل «الشهامة» (1910) و «الأدب» (1911) وفرقة علي بن كاملة (1924) و «المستقبل التمثيلي» (1927) و «الإتحاد المسرحي» (1936) و «الكوكب التمثيلي» (1942). وكانت عديد النسوة يصطحبن أزواجهنّ للتفرج على التمثيليات من مقصوراتهنّ الخاصة. هذا إذا أضفنا الحفلات الخاصة وحفلات الأعراس أو الحفلات العمومية ودور الرقص التي ترتادها المتحررات فعلاً والتي كانت مناسبات للتلاقي وتعلّم الجديد. توضحت عناصر التحول الذهني الذي انتاب أفراد المجتمع التونسي ولو بدرجات وحسب الأوساط تجاه رؤيتهم للحياة عامة ولمسألة المرأة بصورة خاصة لا سيما وأن تلك القنوات والتصورات التي تعني المرأة كانت محط نقد وتعدي ليس فقط من «أعداء الدين» بل من أبناء الإسلام ذاتهم (8).

3 - وضع المرأة المسلمة بين نقد أهل الغرب وأهل الشرق والحفز على مراجعة الذات :

استهدفت المرأة المسلمة في تونس من حيث وضعيتها في الشرع والمجتمع إلى انتقادات عدة من الغربيين وكانت موضوع كتابات المهتمين بالمجتمعات المحلية من علماء الأنثروبولوجيا والفلكلور والثقافات والصحافيين ورجال الدين والسياسة والأطباء أمثال الدكتور لومنسكي ("عادات عربية"، "نفسية المرأة العربية") وديميرسمان ("العائلة التونسية"، "تطور المرأة ومشاكله"...) وشارل جيتو ("المسلمات") وهنري دي متتي ("الزواج الإسلامي في تونس"، "نساء من تونس") والأبوين كزّا دي فو ("المذهب الإسلامي") وطار ("نقصية الإسلام: تعدد الزوجات") وأرتير بلقران ("التطور النسائي بتونس")... وغيرهم. وقد أنتجت هذه الكتابات كمّاً من الدراسات والانطباعات حول المجتمع التونسي والمرأة بالذات تفاوتت من حيث القيمة والموضوعية ومن حيث جدية البحث والقدرة على التفسير وصواب الفهم ورغم خضوعها عامة

(La doctrine de l'Islam) يقول : «كيف سيكون مستقبل هؤلاء اللاتي يعشن وراء الحمار... هل سيرين أبواب سجونهن فتتح ؟ هل سينشئن نسيم الحرية، وهذا كله بدون أن يوضع القرآن جانباً وبدون القضاء على العقيدة الإسلامية؟ هل أن تغيير العادات (...) ومواكبة القوانين حسب توجهات أكثر ليبرالية وأكثر حداثة ممكن دون أن ينجرّ عنهما سقوط هذا الدين؟ إنّه صعب ودقيق جداً أن نحكم على هذه المسألة فنحن نرى أمام هذا التغيير عراقيل نظريّة عدّة» (13). واعتبر أصحاب هذا التيار أن مواقفه المعادية للدين الإسلامي والمنادية بتحرير المرأة المسلمة يندرج ضمن الحركات الإنسانية المناهضة من أجل تحرير الشعوب والعناصر المضطهدة ومن بينها المرأة. وركز هذا الخطاب الديني الغازي على قضية تعدد الزوجات والطلاق والحجاب والتفريق بين الجنسين ليشكك في صلوحية الدين الإسلامي وتناقضه مع قيم الحرية والمساواة. وكانت مواقف هذا التيار وما شابهه عقدت أكثر مهمة دعاة تحرر المرأة من التونسيين المسلمين وجعلت لهم شبهة التآمر على الدين الإسلامي والتواطؤ مع أعدائه. وهذا ما سوف نراه في المحور الثاني.

أما تيار المنفوقين الذي يجاهر بعنصريته واحتقاره للعنصر الأهلي مسلمين ويهودا ويعتبر استحالة المساواة بين «من يجبل المرأة ويعتبرها إنساناً حراً ومساوياً للرجل وبين من يستعبدّها» غير أنه يرى أن إدماج المجتمع الأهلي يتنافى ومصالحهم الاستعمارية، لذا عارضوا سياسة التهوض بالمرأة ورفضوا كلّ ما من شأنه تقليص الفوارق بين المستعمرين والمستعمرين. وقد كانت جريدتهم «لاتيتري فرانساز» «La Tunisie Française» التي يديرها زعيمهم فيكتور دوكرنيار حتى وفاته سنة 1917 تمّ هنري تريبون تقف ضدّ تعليم المرأة مدعّية أنّه «يحط من مقامها» ! وعارضت من يتنادون بالإدماج ورأت في ذلك خطراً على الوجود الفرنسي بتونس و«يشوّ صورته» لدى متجانسيهم في الوطن الأم.

ومهما اختلفت آراء المفكرين والكتاب ورجال السياسة الفرنسيين حول قضية تحرير النساء فإنها ساهمت

إصلاح المجتمع التونسي بأسره وعبر التعليم وفاء لمهمة فرنسا في «نشر الحضارة». وقد تفاوتت في الواقع المواقف تجاه قضية المرأة وكان التيار الجمهوري والاشتراكي أكثر تفهماً لأوضاع المجتمع التونسي وأكثر جرأة في المناداة الفعلية بالرفع من شأن المرأة وحرّيتها تمّاشياً مع مرجعية معتنقيه الفكرية المقرّة بتساوي البشر وتساوي المرأة والرجل ونبد العنصرية (على الأقل نظرياً) والدفاع عن قيم العقل والحرية والمساواة والديمقراطية والعدالة. ويكفي أن نذكر هنا بالدور الذي لعبته الفيدرالية الاشتراكية بتونس بإثارة قضية المرأة على نادي جمعية «التري» «L'Essor» التابعة لها ودور الصحف اليسارية مثل «الكوري دو تونزي» «Le Courier de Tunisie» - جريدة التيار الراديكالي بتونس وخاصة «تينس سوساليست» «Socialiste» - جريدة الاشتراكيين التي حملت مقالات عديدة تناصر فيها قضية المرأة وتدافع عن دعاة تحرّرها (14). ويرى التيار اليساري أن تحرر المرأة يمرّ عبر التعليم والارتقاء بالمرأة المسلمة إلى مستوى المرأة الأوروبية في إطار سياسة اندماجية. وكان لهذا التيار الفضل في بثّ أفكار المساواة والتهوض بالمرأة بتونس واقتراح أسماء القياديين الاشتراكيين من أمثال ديران المخلفيال وكونين حضريّة ومن النساء آف نوال وإيفا فيشت بمعارك تحرير المرأة بتونس.

وكان موقف الحساسة الكاثوليكية في تونس من قضية المرأة يتراوح بين الاعتدال والتطوّر ولعل مجموعة الآباء البيض ومجلة «إيلا» «Ibla» وأفكار الأب ديرسمان تمثل هذا التوجّه المعتدل المناهض للإدماج يراعي الخصوصيات المحلية للمجتمع الأهلي والتوفيق بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية وإيجاد تسوية بين الموروث الثقافي للشرق والموروث الثقافي للغرب ذلك لتطوير العلاقات بين هذه الشعوب» (12).

على عكس هذا التوجّه رأى المتطوّرون من رجال الدين الكاثوليك وخدمة لأملهم الدائم في تمسيح سكان شمال إفريقيا، أنّ رقي المرأة المسلمة يفترض تخلصها من دينها. وقد عبّر الأب لويون كزّا دي فو (Le Bon Carra du Vaux) عن هذا الرأي في مؤلفه «الملعب الإسلامي»

«أم القرى». ويعتبر قاسم أمين (1865 - 1908) المناصر الأول لتحرير المرأة في الشرق العربي خاصة في كتابه «تحرير المرأة» (1899) و«المرأة الجديدة» (1900)، وقد لاقت أفكاره معارضة شديدة من معاصريه المحافظين شأن الحداث المتأثر به في تونس. وقد ثار قاسم أمين ضد اضطهاد المرأة من الرجل وضد شيوخ الذين وتفسيرهم المضل لروح القرآن واعتبر انحطاط الأمة هو نتيجة الوضع الذي كانت عليه المرأة لذا نادى بتحريرها ومنحها حقها في التعليم والعمل وحريتها في فكرها وإرادتها ونادى بضرورة إصلاح قانون الطلاق المجحف في حق المرأة واعتبر تعدد الزوجات نتيجة انتشار الرّق وشرح مساوئه وعارض الحجاب وبيّن أنه دخیل على الإسلام وعائق للنهوض بالمرأة. وقد دافع عن هذه الأفكار عديد الكتاب والصحافيين وزهد جميل صدقي الزهاوي في «المؤيد» المصرية إلى حدّ المناداة بالمساواة في الإرث سنة 1910.

كما ظهرت مجلات نسائية تبني قضية المرأة تصل أعدادها البلاد التونسية مثل «فتاة» لصاحبها هند نسيم توفلي وهي أول مجلة نسائية تصدر بمصر (1892)، وأصدرت في بيروت الكسندرا ملتياي أول مجلة نسائية سنة 1898 وهي «أنيسة الجليس» ثم أخذت المجلات النسائية تصدر تباعا في مصر وبلاد الشام. أهمها: «العائلة»، «المرأة»، «المرأة في الإسلام» «شجرة الدر»، «فتاة الشرق»، «الجنس اللطيف»...

وكانت حركة مناصرة المرأة وراء بعث مؤسسات تعليمية خاصة للفتيات، إذ تأسست سنة 1826 أول مدرسة للبنات في الشام (بيروت) وفي القاهرة فتحت سنة 1873 أول مدرسة للفتيات على يدي الزوجة الثالثة للخديوي إسماعيل. تبعتها مؤسسات تعليمية أخرى. وكانت أخبار تلك الحركة المتصاعدة لحرية المرأة تلقى صدى طيبا لدى النخبة في تونس وموضوع حديث التواهي والصحف مثل «الثقفة» و«الصواب» و«لسان الشعب» والمجلات كـ «البدر» و«العالم الأدبي» (15).

كذلك شدّت التحولات التي صاحبت الثورة الكمالية في تركيا منذ استقلالها (1920 - 1938) انتباه النخبة

رغم ذلك في التقدّم بقضية المرأة. وحتى إن لم تكن تلك الآراء في متناول كل المتعلّمين التونسيين فإنها تجد صداها في الصحف الوطنية تناقشها وتردّ عليها، فطرح الآراء تلك فحسب ساهم دون ريب في مساءلة عقلية النخبة واستفزازها حضاريا وتشكيكها في قناعاتها. فتلك الأفكار المطروحة ورغم الخلقية الاستعمارية والاستعلائية لكثير من المدافعين عنها قد مثلت لا محالة الحمية الضرورية لولادة الفكر الإصلاحي وتبني قيم جديدة، قيم العقل والإنسانية والمساواة والتحرّر. خاصة وأنّ أصواتنا من الشرق الإسلامي كانت تبشّر هي أيضا بنفس الفكر وتطرح قضية النهضة وتحرّر المرأة.

كانت النخبة المتعلّمة في تونس وخاصة المتخرّجة من الزيتونة مشدودة إلى الشرق العربي بحكم شعورها بالانتماء إلى نفس الأمة الإسلامية ثمّ العربية وتجاوب نفس العدو (الاستعمار الغربي) وكانت الاتصالات الفكرية بين تونس والشرق تتم عبر تنقل الرجال وخاصة الأفكار منذ القرن 19 (14)، وكانت الصحف والكتب الصادرة في البلدان الشرقية وخاصة في مصر تلقى رواجا لدى المثقفين في تونس. فلا غرو إذن أن تنشر الأفكار الإصلاحية التي نادى بها رواد النهضة في الشرق في البلاد التونسية. ودون إسهاب نذكر هنا بأهمّ الأفكار التحرّرية التي نادى بها أنصار المرأة هناك. تعرّض رفاة رافع الطهطاوي (1873 - 1801) لهذه القضية خاصة في مؤلفه «مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب المصرية» (1869) و«المُرشد الأمين في تربية البنات والبنين» (1873) ونادى فيهما بضرورة تعليم المرأة ومساواتها مع الرجل في طلب العلم والشغل. واعتبر تعدّد الزوجات من باب الصّوروات التي أجازها الإسلام بشروط، كما اعتبر حجاب المرأة ليس ضامنا لعفتها. واعتبر سليم البستاني في مجلة «المقتطف» (تموز 1883) إن المرأة مساوية للرجل في القدرات العقلية. ونادى أحمد فارس السّديقي (1805 - 1887) في كتابه «السّاق على السّاق» وكشف المخيا عن فنون أوروبا بتعليم المرأة وكذا فعل عبد الرّحمان الكواكبي (1846 - 1902) في

وملاك حفي نصيف (1886 - 1918) «باحثة البادية» التي طالبت بتعليم الفتاة تربية إسلامية ووقفت ضد تعدد الزوجات وأصدرت عفيفة كرم (1883 - 1924) مجلة «المرأة الجديدة» رافعت فيها عن حق المرأة ورقها، كذلك اللبنانية ماري زيادة أو الأنسة ماي (1886 - 1941) التي جمعت في صالونها في القاهرة رجال الأدب والعلم ونادت بتعليم المرأة وتحريرها. وقد انخرطت النساء في مصر في التضال الاجتماعي والوطني وارتفعت صيغ مساهمتهم إلى مرحلة بعث الجمعيات النسائية (18). إذ تأسس سنة 1923 بالقاهرة «الاتحاد النسائي المصري» تحت رئاسة السيدة هدى شعراوي (1882 - 1947) هذه المرأة التي كانت من أصول أرستقراطية والتي ضحّت بثروتها وجهدها في خدمة قضية المرأة وقد عادت بعد مشاركتها صحة رفيقتها أمانة الاتحاد سيزا نبراوي في أمريكا في مؤتمر «الاتلاف العالمي من أجل منح المرأة حق التصويت» هي والنبراوي حاسرتا الرأس مما كان له الأثر الكبير وأصدرت الشعراوي سنة 1925 مجلة نسائية سماها «المصرية» L'Egyptienne وطالبت سنة 1926 بإصلاح قانون الأحوال الشخصية وتأخير سن الزواج ومنع الفتاة حق التعلم في كل الدرجات. وكان نضال هذا الاتحاد النسائي ونشاط زعيمته حافظا للنساء في تونس للاقتداء به واستلهام تجربته كما شهدت بذلك المناضلة النسائية في تونس بشيرة بن مراد (19). كما نظّمت نساء الشرق مؤتمرات دولية عاجلن فيها قضية المرأة. من ذلك المؤتمر العام الأول لنساء الشرق الذي انعقد بدمشق في جويلية 1930 والذي طالبت فيه المؤتمرات بالمساواة بين المرأة والرجل في كل شؤون الحياة وحق المرأة في الشغل، وإجبارية التعليم الابتدائي للفتيات وضرورة تعارف الزوجين قبل القران وإلغاء تعدد الزوجات إلا في الحالات الضرورية القصوى ومنح المرأة حق الطلاق. وفي سنة 1932 طرح المؤتمر النسائي السوري قضية الحجاب ووافقت فيه المشاركات عن المطالبة بتحديد سن الزواج وضرورة التعارف قبل البناء وتخفيف مهر والمهر والجهاز وفي أواخر نفس السنة انعقد بطهران المؤتمر الثاني لنساء الشرق حضرته عمالات

في تونس وتفاعلت معها سلبا وإيجابا بباعث الشعور بالانتماء لقضاء الخلافة والجامعة الإسلامية. وكانت الإصلاحات المتعلقة بالمرأة والتي تعنينا هنا محلّ جدال في أوساط المتعلمين في تونس ولاقت إعجابا ومساندة نقدية لدى بعض أفراد النخبة لعل أبرزهم الحبيب بورقيبة والطاهر الحداد الذي تخص رفيقه أحمد الدرعي موقفه من الإصلاحات الكمالية كما يلي: «وقد يسير الحداد مع الأتراك في إنكارهم لكثير من الماضي واعتباره قذارة في تاريخ الأمة يجب أن تتخلص منه ولكنه لا يوافقهم على قطع الصلة بالماضي قطعاً نهائياً وبالأخص في مسألة الدين وإن كان يتجه بكلية لقبول المدنية الغربية كضرورة من ضرورات هذا العصر ولما امتازت به من اشتغالها على أنظمة شعبية ولما تحقّقه من السعادة البشرية وكمرحلة من جملة مراحل الإنسانية في سفرها الطويل يروج بعدها أن يجد الإنسان نظاماً أكمل وأفضل لسعادته» (16).

على كلّ كانت الإصلاحات الكمالية لأوضاع المرأة حاضرة في الجدل لدى النخبة في تونس في العشرينات خاصة، وقد ألهمت الكثير من المناصرين للمرأة والمشتبهين بها كتبراس ومثل يحتذى، من ذلك مؤتمري الزراني سنة 1924 وحبيبة المشاري سنة 1929. وكان مظهرى كمال في إطار بناء الدولة العصرية العلمانية وتطوير المجتمع التركي تبني القانون المدني السوري بحذافره تقريبا لأغيا التشريع الإسلامي في مجال تنظيم الأحوال الشخصية والمعاملات. حيث تم سنة 1925 منع تعدد الزوجات وإقرار الزواج المدني وإلغاء حق الطلاق الأحادي ومطالب المرأة بنزع الحجاب والوقوف إلى جانب الرجل وفتح أبواب التعليم أمامها سواسية مع الذكر وأعطى قانون 3 أبريل 1930 المرأة حق الانتخاب والترشح للمجالس البلدية ثم تلاه قانون 8 ديسمبر 1934 الذي منح حق الانتخاب الوطني لكل تركي رجل أو امرأة (17).

وكان انخراط المرأة الشرقية في التضال من أجل حقوقها دافعا آخر لحركة تحرر المرأة في تونس إذ برزت نساء في عالم الأدب والصحافة كزينب قوّاز (1846 - 1914) المصرية ونادت بالترفع من شأن المرأة وحقها في التعليم

وتحكّمها في أساليب التّصال الشّعبي والعصري وذلك ببعث الحزب الحرّ الدّستوري الجديد سنة 1934. ولم تتخلّف الحركة العمّاليّة عن هذا الوعي الوطني ومجاهدة الاستغلال الاستعماري، إذ عرفت الفترة تكوين جامعة عموم العملة التّونسية سنة 1924 على يدي محمد علي الحامي ومعاودة إحياء هذه الجامعة سنة 1937 تحت قيادة بلقاسم القناوي وكان تأسيس الاتحاد العام التونسي للشغل بزعامة فرحات حشّاد سنة 1946، مرحلة متقدّمة في وعي الشّغّالين بالقضية الوطنيّة والقضية الاجتماعية. وقد كانت كلّ هذه التّنظيمات السياسيّة أو النقابيّة طرفا في حركة تحرّز المرأة باتّخاذ المواقف والتّوجيه والحض كما ستشير إليه حتى ولو لم يكن ذلك من أولويّاتها.

وكانت السياسة الاستعمارية كإدارة وكقوى سياسيّة فاعلة تهدف لضمّان وجودها للقضاء على تلاحم المجتمع المحليّ وفقدانه مكوّناته الذاتيّة وإفقادها أيّة مناعة للدّفاع عن الدّات، انطلاقا ممّا يعتقده المستعمرون بأنهم حملة حفصارة وقيم راقية ومثليّ حسّ كتب له أن يسود فتعمل القوى الاستعماريّة الرّشيمة وغير الرّسمية على تحجير المجتمع الأهلّي والجمعيّة أيّاه بالبداليّة وانعدام التّحضّر وغارسة فيه قيم الشّعور بالنقص، معتبرة أنّ لا وجود لشعب تونسي بل إنّ البلاد تسكنها مجموعات بشريّة توافدت عليها من بربر وعرب وأتراك وأوربيين، فلا لحمة بينها ولا تكوّن أمة ولا شعبا فهي «هباء من الأشخاص».

فالعرب (التونسيون) محقرون في دينهم وثقافتهم فلا شيء يستحقّ التّقدير عندهم لا لغتهم ولا موسيقاهم ولا عاداتهم ولا حتى أطعمتهم وهنسة منازلهم... فلا حلاص لهم حسب الخطاب الاستعماري إلّا التشبّه بالنموذج الاستعماري. وهذه الرّؤية التّحقيرية للمجتمع الأهلّي يجعلها أهل اليمن وحتى أهل اليسار وإن عبّروا عليها بصورة أقلّ فجاجة. وكان الأخطر في ذلك والذي تحمّسه الوطنيون آنذاك أنّ تلك الدّعاية الاستعمارية هنالك من استبطنها من التونسيين ذاتهم وصاروا يمارسون عقد المستعمر على أبناء جلدتهم.

تلك القيم العنصريّة التي تناولتها ألسن الجاليات

عن عديد الدول وكانت ممثلة تونس حيية المنشاري. ثم تكوّنت نتيجة هذه الحركة الاتحادات نسائية في جلّ بلدان الشرق العربي في العراق وسوريا ولبنان...

وهكذا كانت الأصوات المدافعة عن حقوق المرأة المسلمة المتأثّية من الشرق وهذه الحركة الدافعة لتحرّرها من إقرار لتعلم البنات إلى انخراط نسائي في حركة النهضة والنضال الوطني خير مثال وسند أدبي لأنصار تحرّز المرأة في تونس.

ثانيا - تحرّز المرأة في تونس وصراع الرّؤى :

نتناول تحت هذا العنوان أوّلا الطّروف الموضوعية التي طرحت فيها قضية المرأة في ما بين 1920 و1948 لنبين كيف أنّ السياسة الاستعمارية خاصّة في أوجهها الثقافيّة جعلت طرح القضية في حدّ ذاته مشبوها، وعملت من أنصار تحرّير المرأة متواظفين موضوعين مع «المعدّل المترصّ بالذات التونسية» وفي عنصر ثانٍ تنطرق إلى الكيفيّة والمضامين التي صمّغ فيها مشروع تحرّير المرأة قبل الحدّاد. وفي عنصر ثالث تنطرق للمشروع الحدّادي بذاته.

1 - تحرّز المرأة بين التّوق للنّهوض وخشية فقدان الذات :

إنّ وعي التونسيين بخطورة السياسة الاستعمارية في البلاد لأبعادها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، كان مصحوبا بروعي وحساسيّة أكبر تجاه ما يعمل عليه الاستعمار للقضاء على مكوّنات الدّاتيّة التّونسيّة وفتّنت المجتمع، وقد عبّرت عن هذا الوعي منذ بداية القرن حركة الشّباب التونسي منذ صدور جريدتها «التونسي» («Le Tunisien») (فيفري 1907) وارتقاء المعارضة الوطنيّة لمستوى تكوين حزب وطني سنة 1920 أي الحزب الحرّ الدّستوري التونسي وتجذّر هذه الحركة في الثلاثينات عندما انفصلت العناصر المتدقّعة والشّابة لتكوّن حزبا أكثر واقعيّة في مقارعة الاستعمار

الاستيطان والتمتع بامتيازات الفرنسيين في المؤسسات التعليمية والتأمين والتقاعد والخدمات الإستشفائية وتوفير الشغل والتمتع بالثالث الاستعماري بالنسبة للموظفين. وفعلا أقدم عديد التونسيين من المسلمين أو اليهود على طلب الجنسية الفرنسية، غير أن عددهم بقي ضئيلا ودون ما كانت تأمله الدولة الحامية من حيث العدد وقيمة المتجنسين. وتفيد الإحصائيات الرسمية أن عدد المتجنسين من التونسيين تطوّر كالآتي (21) :

السنوات	مسلمون	يهود
1911 - 1923	123	299
1928 - 1924	787	4126
1929 - 1933	139	2334
1934 - 1938	02	180
1939 - 1946	07	157

ومد تحرك الوطنيون في الحزب الحر الدستوري التونسي وخارجه يتبدون بهذا القانون الماس بالسيادة التونسية لدى القوى الديمقراطية والسلط لابطال ذلك التشريع الملئ في اعتقادهم بالدين الإسلامي، وشنوا حملات ضد المتجنسين في الصحف الوطنية مثل «الأمّة» و«مرشد الأمّة» و«العصر الجديد» و«جمعوج» واصفين المتجنسين بالكفرة والجيف. ولمع في هذه الحركة مناضلون أمثال محيي الدين القليبي والطاهر الحداد. وكانت معارضة التجنيس في الثلاثينات أشدّ قاداتها مجموعة الوطنيين الشبان حول جريدة «العمل التونسي» (L'Action tunisienne) مستغلة ظروف الأزمة الاقتصادية التي ضربت البلاد. وكان محور الحملة ضدّ التجنيس مع دفن المتجنسين بالمقابر الإسلامية باعتبارهم مارقين عن الدين وحدثت في عدة مناطق من البلاد (أكودة، سوسة، المنستير، بنزرت، القيروان، قفصة...) مشادات بين المواطنين وقوات الأمن عند دفن المتجنسين، وقوطع المتجنسون في متاجرهم ومخالفاتهم والزواج منهم خاصة وأنّ الوطنيّين استصعدوا فتوى تعمر المتجنّس كافرا (فتوى مفتي بنزرت). ولم تغلق الفتوى المضادة التي حصلت عليها سلط الحماية من رجال المجلس الشرعي

الأوربية بالبلاد وخاصة من الفرنسيين كانت تغرسها الإدارة الاستعمارية عن طريق التعليم الرسمي أو ترؤجها مدارس الجمعيات الزهبانية المسيحية بوسائل أكثر مكرًا. إذ كان التعليم يهدف أساسا لغرسه العناصر الأهلية وتكوين نخب يمكن أن تخدم الاستعمار، ويكفي أن نعرف مصير اللغة العربية (لغة التونسيين) إنها كانت تعتبر لغة أجنبية وتدرّس اللهجة العامية في تلك المدارس والأخطر على تكوين النشء التونسي هو تلك الدروس في مادّة التاريخ التي كانت تحاول أن تغرس في عقول المتعلّمين أنّ شعبهم بدون تاريخ وأنهم مرّوا بمصور ظلمات لم تنزّ تاريخها إلا الحقبة الرّومانية أو «فجر الأنوار» بقدم الأوربيين.

وقد كتب عبد الوهّاب بكير في تقريره في المؤتمر الثاني لطلبة شمال إفريقيا المسلمين (أوت 1932) محذرا: «إنّ هناك خطرا عظيما على مستقبل بلادنا لأنّ أفكار هؤلاء المتجنّزين (الأساتذة الفرنسيين) تسرى في شبابنا كسريان السم في البدن وتعلمهم يحقرون بلادهم وأجدادهم فيظنون أنّهم كانوا متجنّسين بذمتهم للأمم الأوربية. ولا يسمعون أبدا في إحياء مجد أبائهم لأنهم يجهلونّه» (20). وقد تفتشت النّتيجة الطّولة خطورة الأمر، فكانت تلك الدروس الموازية في التاريخ قدّمتها جمعيتنا «الحلّونية» و«الصادقية» وغيرها.

إنّ خطر مسخ الذات والقضاء على الهوية لمسه الوطنيون كذلك وبصورة واضحة منذ العشرينات خاصّة في ما عرف بسياسة التجنيس والتي اتخذت أبعادا خطيرة في بداية الثلاثينات. رغم صدور قوانين سابقة كان قانون 12 جويلية 1923 الصادر عن البرلمان الفرنسي حول الدخول في الجنسية الفرنسية للمستعزّرين في تونس من الأجانب (إيطاليّين خاصّة) وتونسيين فرصة للوطنيين لمحاربة سياسة التجنيس. وكان هدف فرنسا قلب المعادلة الديمغرافية لصالحها والتي كانت لصالح الإيطاليّين وجلب العناصر المتعلّمة والمالية للجنسيّة الفرنسية من التونسيين بتمكين المتجنّسين من بعض الامتيازات كالحق في قطع أراضي إدارة

المسلمين في تونس. إذ تمّ رفع نصب لافيغري بمدخل المدينة العربية تونس في موقف متحدّ حاملاً الصليب بيد الإنجيل بالأخرى. وكانت سنة 1925 شهدت اعتداءات أخرى في حقّ المسلمين منها محاكمة التقايين (رقاق محمد علي، في تونس) واحتلال وتخريب مدينة دمشق العربية من الجيش الفرنسي وتحالف إسبانيا وفرنسا الاستعمارية للقضاء على ثورة عبد الكريم الخطابي بالريف المغربي. لذا اعتبر التونسيون نصب تمثال لافيغري تحدياً آخر لشعور المسلمين وعبروا عن سخطهم بالمرافض وجّهوها إلى رئاسة بلدية الحاضرة وتظاهر طلبة الزيتونة وتشابكوا مع قوات الأمن (28 نوفمبر) بتوجيه من القيادات الدستورية والمناضلين من طلاب العلم مثل عبد الرّحمان البعلادي والطاهر الحداد ولفقاسم العمري. كما ندّدت الصحف الأهلية بذلك النصب وساندتها صحف اليسار في ذلك.

وفي نفس السياق كان تنظيم المؤتمر الأفخارستي من الكنيسة المسيحية بتونس في شهر ماي 1930 واستعراض آلاف الشّبّان المسيحيين حاملين الصّلبان بأنّهم تونس اعتناءً آخر على شعور المسلمين ورأوا فيه تحدياً لهويّتهم العربية الإسلامية وخطراً على كياناتهم. وقد زاد استياء التّونسيين عندما علّموا بوجود الباي وكبار رجال الدّين مثل شيخ الإسلام والباش مفتي ضمن الهيئة الشرفية المنظمة للمؤتمر. وكان طلبة الزيتونة في طليعة المتظاهرين والمضربين ضد انعقاد هذا المؤتمر الذي لقي الامتناع والرّفص من الوطنيين.

وكانت أحداث أخرى مثل الاحتفال بخمسينية الحماية على تونس (1931) ومائوية الحماية على الجزائر وصدور الظهير البربري (1930) بالمغرب الأقصى الذي نصّ على تطبيق القانون الجنائي الفرنسي على البربر ومقاضاتهم في القضايا المدنية حسب العرف بدلا عن الشّرع الإسلامي أسباباً دعت شعور التّونسيين أنّهم وإخوانهم من المشرق والمغرب مستهدفين من الاستعمار في كياناتهم الوطني وفي ذاتيتهم وفي موطن أجدادهم (سياسة التّوطين وافتكاك أراضي الأوقاف والعروش...).

في هذا الشّعور المتزايد بضرورة الدّفاع عن الذات

في عدم اعتبار المتجنّس الذي يصرّح بالشهادتين أمام قاض عدل ليس كافراً بل تضاعفت التّغمة على دولة الحماية وعلى رجال الشّرع الذين اعتبروا متواطئين مع الاستعمار، ولم تهدأ الأوضاع حتى عندما قوّرت السّلط دفر المتجنّسين في مقابر خاصّة. وهكذا استغلّ الوطنيون حركة التجنيس لإفشال محاولات المساس من الشّخصية التّونسية وبت الوحي الوطني. وكان الموقف من التجنيس يشابه الموقف من زواج التّونسيين بأجنبيات لأنّه في نظر الوطنيّين يؤدّي إلى نفس النتيجة في «نزيف الأمة لصالح أعدائها» ويكفي أن نذكر هنا بعض المواقف إذ أوجرت مسألة الزّواج المختلط في أعمال المؤتمر الثالث لجمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين بقرتسا الذي انعقد بباريس في سنة 1933 واعتبر فيه رئيس المؤرّع المنجي سليم الزّواج بأجنبيات بمثابة «الدّاء الذي أصاب البعض من الطليعة» و«بالهومة العظيمة» وطلّاب المؤرّعون بالتخلّي عن هذا النوع من الزّواج معتبرين خطره في مستوى التّجنيس لأنّه يضرّ بالقومية والذين (22) وكذا كان موقف الاتحاد التّسائي الإسلامي التّونسي (انظر لاحقاً)

ولم تزد السياسة الاستعمارية المتحدية للعلمانيّ الوطني ولعقيدة المسلمين إلّا إصراراً على التّشتيت بهويّتهم وإرادة في التصدّي لكلّ عمل يرون فيه خطراً على ذاتيتهم بما في ذلك تلك الدّعوة لتحرّز المرأة كما ستتيه لاحقاً. وفعلاً تعدّدت تلك التحديات وتعرّضتْ هنا إلى أمّتها.

رغم الطّابع الأثني للتشدد للجمهورية الثالثة في فرنسا وعلاقتها العدائية مع الكنيسة الكاثوليكية فإنّ هذه الأخيرة لقيت دعم الدّولة في المستعمرات واعتبرتها حليفة لها في تركيز هيمنتها وجلب العناصر الأوربية وغيرها لحضيرة فرنسا عن طريق التّمسّيح والتّعليم. فقلّقت الدّعم المادي لبناء الكنائس ونشر التّعليم الخاص المسيحي على حساب الميزانية التّونسية مثلاً في تونس. وكان قرار نصب تمثال الكردنال لافيغري سنة 1925 بمناسبة الذكرى المائوية لولادة رجل الدّين هذا وكرمز لانتصار جديد للكنيسة المسيحية على أرض إفريقيا أحد الاستغزازات المولدة لشعور

والمحافظة على مقومات الشخصية الإسلامية للمجتمع التونسي طرحت نداءات إصلاح أوضاع المرأة والرفع من شأنها مما جعل الجدل حول هذه القضية يكون مطبوعا بالضرورات السياسية للمرحلة وبلغ أحيانا الكثير من الذاتية والتعصب.

2 - تحرير المرأة قبل الحداث :

في الواقع إن طرح قضية المرأة كان سابقا لسنة 1920 ونحن نتطرق هنا للمسألة بعد أن كانت أخذت حظا من الإثارة والاهتمام منذ خير الدين التونسي وأحمد بن أبي الضياف وحسين باخوجة مروراً بنازلي فاضل ورشيد بن مصطفى والطيب بن عيسى والشيخ الثعالبي وغيره من جماعة الشباب التونسي وما أولته الصحف والمجلات التونسية من اهتمام بهذه القضية وعرض ونقاش أفكار الإصلاح الواردة من الشرق في دوريات مثل "النهضة" و"الصواب" و"مرشد الأمة" و"لسان الشعب" و"البلد" و"العالم الأدبي" (23).

لكن بداية من العشرينات نظراً لتعمق السيطرة الاستعمارية والعناصر الحداثية التي شربناها في المحور الأول من هذا البحث زاد وهي التخبئة بخطورة الواقع الاستعماري على كياناتهم وذايتهم كمجتمع، اتخذ موضوع الرقي بالمرأة صبغة متقدمة فلم تبق مناداة التونسيين الأبقاظ في مسألة تحرير المرأة كما كانت عليه محتشمة أي المناداة بتعليمها وتهذيبها لتكون زوجة صالحة للبيت ولتربية الأبناء. وارتقى طرح القضية خاصة مع الحداث إلى مشروع نهضوي شامل تناول قضايا جوهرية لمس مكانة المرأة في النهضة ومساواتها بالرجل وتضع كثيرا من المسلمات والتشاريح الموروثة موضع تساؤل ونقد، لذا سنسهب هنا خاصة في التطرق لمشروع الحداث وردود الفعل إزاءه.

كانت المسائل التي تشغل بال التخبئة في ما يخص المرأة وبصورة مفصلة وجزئية حتى أواخر العشرينات قضايا مثل تعليم المرأة والحجاب والسفور. وإن تقدمت القناعة بضرورة تعليم المرأة في أوساط المتعلمين - لكن أتى تعليم

؟ سوف نعود لذلك- فإن المحافظين والرافضين لتعليمها لا زالوا كثيرين آنذاك وتعتبر الفقرة الموالية المأخوذة من مجلة "البلد" (متصف شوال 1340 هـ/ 1922) عن رؤية واسعة الانتشار ليس فقط عند العامة بل عند أغلب المتعلمين التقليديين : «الرجل هو السيد المتبوع، نافذ الأمر والنهي، مختص بتعبد الزوجات والتسري والطلاق والمرأة هي التابعة له، التحجبة عن سواء، المتقيدة بإرادته، المعدة لشخصه في الدنيا وكذلك في الآخرة (...).» كذلك : «وكما أن الإسلام ميز الرجل وحضر المرأة على الطاعة والإكرام فإنه بين قلة ثلثه بها أسوة ببقية الأديان فنهى الرجل عن طاعة هواه وإعطائها السيادة كما أنه لم يهمل التحذير منها فقد روى صاحب الرسالة : «لا يفلح قوم غلبت عليهم امرأة» و«تس عبد الزوجة» وأشاورهم وخالفهم» و«يكفرن العشير وينكرن الإحسان ولو أحسنت إليهن الذكر كله ثم رأت منك شيئا قالت ما رأيت منك خيرا قط» واستعبدوا باله من شر النساء وكونوا من خيارهن على حذر» و«أوق سلاح إبليس النساء».

فيحق إدعاء تعليم المرأة ومن أنصارها فكانوا يحضرون إلى اجتماعات محددة وغايات واضحة يقول محمد اجمامي وهو من دعاة التعليم : «ونحن لا نكره تعليم المرأة بل نراه شرطا لازما لأمة تنشد الرقي وتتحرر إلى نهضة صادقة. ولكننا كما قلنا في برنامج جريدتنا: نريد أن نعلم بناتنا طبق آدابنا وأخلاقنا وبلغتنا التي هي لساننا الرسمي والواسطة العظمى لفهم ديننا الذي يحتم على المرأة المسلمة أن تستعج بعبادته العالية (...). وإن لم تكن كذلك نكون قد خسرنا ديننا وديننا في آن واحد إذ ثبت بالاستقراء أن المرأة التي لا وازع يزوها ولا دين يعصمها تكون بلاء على الهياآت الاجتماعية وعضوا أشل في قوميتها» (24).

فالتعليم المسموح به للمرأة هو مبادئ اللغة العربية وربما الفرنسية ومبادئ الدين وبعض المواد الضرورية لتبديل المنزل كفنون الخياطة والوشى. وفي الواقع إن حصر تعليم المرأة في هذا المستوى وفي هذا المضمون هو حصيلة قناعة معينة بالدور والوظيفة التي يجب أن

في 15 جانفي 1924 على منبر الجمعية الثقافية «الترقّي» (L'Essor) التي ينشطها الاشتراكيون وكان عنوان الندوة «مع أو ضدّ الحركة النسوية» وقد تدخلت السيّد الورتاني عارية الوجه وطالبت بتحرّر المرأة وأنهت كلمتها منتقدة المثقفين بـ«عندما يحقق الأثراك نصرا اجتماعيًا فإنكم تسعدون هنا بتونس وتقيمون الأفراح فمن الأجدر أن تقتنوا بهم في ذلك» ومن هذه الحادثة بدأت «معركة الشفور» التي تواصلت حتى موفى الثلاثينات. وبعد خمس سنوات تحرّرت امرأة أخرى في 8 جانفي 1929 بالحديث سافرة الوجه وهي السيّد حبيبة المنشاري المنضوية للفروع النسائي للحزب الاشتراكي الفرنسي في تونس وكان ذلك دالما على منبر «الترقّي» في أسية بعنوان «مع أو ضدّ تحرير المرأة». وتحدّثت هذه السيّد في مداخلتها عن الحالة النفسية للفتاة المسلمة وبيّنت تعاسة وضع المرأة «الذي يدعو للرثاء» وكيف أنها تجبر على ارتداء الحجاب منذ الثانية عشرة من عمرها وتزوّج بعد ذلك بقليل من رجل يكبرها عادة وترغم عند خروجها متحجّبة وتعيش حياة تنقص مع منتصبات الحصار العصرية. وبيّنت المحاضرة أن الحجاب ليس حيا لعلّة المرأة المسلمة بل هو على نقيض ذلك وهو عكس ما يعتقد ليس من الإسلام في شيء. وبعد أن نوهت بمثال تركيا «التي بفضل عبقرية مصطفى كمال أدخلت النساء فيها وبحماس على طريق التقدم» وناشدت المسلمين أن يتبنّوا أسلوب عيش الأوربيين «سبيل السعادة والهناء» أهابت بالشباب والنخبة المثقفة أن يكونوا من صانعي تحرير المرأة (26).

وطبعت سنوات 1924 - 1930 بجدال حادّ حول قضية الشفور وصراع بين أنصارها (خاصة من الاشتراكيين والإصلاحيين) والمعارضين له على أعمدة الصحف والمتدبّيات والمنابر. ووقفت النخبة الوطنية وحتى العصرية منها ضد الشفور بتعلّة الحفاظ على الذاتية وإشغال خطر الاندماج ولعلّ الجدل الذي دار بين المحامين محمد نعمان القريب من الاشتراكيين وهو من مناصري الشفور والحبيب بورقية المناهض لرفع الحجاب يعبر عن فحوى الخلاف بين تيار تقمّي يرى إصلاح أوضاع المرأة والرقي

تقوم بها المرأة أي «المرأة للبيت» هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يترجم هذا الموقف من النخبة عن خوف من أن تفقد العائلة التونسية وبالتالي المجتمع بأسره ذاتيته وهويته العربية الإسلامية لأنّ التعليم الحكومي في نظر دعاة تعليم المرأة من شأنه أن يدخل قيما أخرى وثقافة أخرى هي قيم وثقافة المستعمر وبالتالي تكون النتيجة هي ذوبان الشخصية والهوية واندماج المجتمع في شخصية المستعمر وهو ما يريده. وفي الحقيقة هذه الرّؤية لم تكن موقفا شاذّا بل تبنّتها حتى النخبة المسيّسة في قيادة الحزب الحرّ الدستوري التونسي ووردت في مؤلفها الجماعي «تونس الشّهيدة» (La Tunisie martyre) (صدر بباريس في بداية 1920) إذ نقرأ فيه إقرارا بضرورة تعليم المرأة لكن يجب أن يكون ذلك باللغة العربية» وفي ما تقتضيه الآداب والأخلاق الإسلامية» ورفض لتعليم الفتاة في المدارس العمومية و«ذلك إحياءا لروح الإدماج التي كان المستعمر حريصا على تطبيقها عن طريق التعليم الرّسمي عموما وفي مدارس الفتيات خصوصا» حسب هذا الكتاب. واعتبر الدستوريون أنّها لم تكن في المدارس الحكومية «إلقاء ما تبقى «لغة من نبر» في الهاوية والزّج بها في طريق الانحمار والاندثار» (25)

وفي الحقيقة إنّ هذه الرّؤية لما يجب أن يكون عليه تعليم المرأة لدى النخبة الوطنيّة آنذاك هي أيضا من باب التعلات وتبرير مواقف لم تهضم بعد القيم الجديدة التي يحملها التعليم الوافد والمكانة التي تشرّ بها الثقافة الحديثة ذات المرجعيّة اللائكية والقائمة على قيم تساوي البشر والمرأة والمرءل وحرية المرأة وحقوقها في الحياة العامّة وفي العمل والاستقلال بذاتها.

موضوع آخر شغل بال النخبة قبل صدور كتاب الحفّاد «امراتنا في الشريعة والمجتمع» سنة 1930 هو قضية خروج المرأة ومسألة الحجاب أو الشفور. وكان موضوع جدال كبير بين أنصار الشفور وخاصة من الاشتراكيين الفرنسيين ورجال الحزب الإصلاحي القريين منهم وبقية النخبة. وكانت امرأة مسلمة تونسية هي التي أثارت الأولى الجدل حول الشفور وهي السيّد منوية الورتاني. كان ذلك

3 - مشروع الحداد لتحرير المرأة :

يمثل كتاب الحداد «مرآتنا في الشريعة والمجتمع» (1930) تنويراً في تطور الفكر الإصلاحي التونسي ودرجة متقدمة في إدراك واقع المرأة التونسية آنذاك والمجتمع بأسره. الظاهر الحداد هو ذاك المثقف أصيل حامة قابس ولد بالخاضرة (1899) في عائلة متواضعة، تحصل على شهادة التطويع من الزيتونة سنة 1920 ودرس الحقوق سنتين ومنع من اجتياز امتحانها بأمر من مدير العدالة. انخرط في العمل الوطني منذ شبابه إذ كان أحد العناصر النشطة في الحزب الحر الدستوري التونسي منذ 1920. كان رفيق محمد علي رائد العمل الثقافي الوطني بتونس اشترك معه في تكوين «جمعية التعاون الاقتصادي» في جوان 1924 وخاصة في تأسيس جامعة عموم العملة التونسية (ديسمبر 1924). اختلف مع قيادة الحزب الدستوري لموقفها التخاذل من النقابة العمالية ومحاكمة النقابيين سنة 1925 وعدم جديتها في الدفاع عن القضية الوطنية. وهب ببقية حياته متصلاً بالكلمة والقلم في خدمة التحرر الوطني والاجتماعي. توفي في 7 ديسمبر 1935 بقرية ضيقة الترتب وتآمر الأعداء عليه.

تأملوا مشروع الحداد للزقي بالمرأة ومحررها ؟

في الواقع ينزل الحداد أفكاره التجديدية ومشروعه النهضةي الشامل في ما أكد عليه في كتاباته من ضرورة مساهمة الانخاء العام والمهتم لحركة التطور التاريخي وليس إدارة الظهور لها والانعزاع والانكفاء على الماضي نقيضه. يقول : «إن تيار الحضارة الغربية يجرئنا رجالاً ونساء إلى مصعبه رغماً من خلق الرياء الذي يحملنا على العطف والتحنن إلى قديمتنا الذاهبة ولا ينتجنا من ذلك مجرد التألف والاستعانة اللذين اعتدنا أن نكتفي بهما في كل ما يلم بنا من حوادث» (28). في رأيه أن حركة تحرير المرأة حركة لا مرّة لها بحكم هيمنة أسلوب العيش الأوربي والتمدن. «إننا مهما بالغنا في إنكار ما للمرأة من حق وما لنا في نهوضها من نعمة شاملة فإنها ذاهبة في تيار التطور الحديث بقوة لا غلّك هي ولا نحن لها رداً» يقول في موضع آخر (29). ولذا حسب

بها يندرج ضمن سياسة إصلاحية لا تقبل الإرجاء وتيار وطني يرى في الحفاظ على الحجاب حفاظاً على الناتية التونسية المهددة وإن تحرير المرأة يجب أن يأتي بعد التحرر الوطني. يقول الحبيب بورقيبة في مقال له بجريدة «الواء التونسي» (27): «لاون أن أتوقف عند أصل الحجاب ينت أنا في حمله نحن أمام تقليد دخل منذ قرون في عاداتنا يتطور بنسق تطورها ويطه شديد. وأن تقاليد وآداب مجموعة ما إن كانت أسرة أو قبيلة أو أمة هي الأكثر ملازمة لها وهي التي تعرّف تلك المجموعة وهي عنوان تفردا وشخصيتها (...). هل من مصلحتنا ودون المرور بمراحل انتقالية التمهيد بالقضاء على أدياننا وتقاليدنا سواء كانت حسنة أو سيئة وكل هذه الأشياء الصغيرة ومهما يقال عنها والتي تكون في الأخير شخصيتها؟ وكانت إجابتي : لا قاطعة نظراً للظروف الخاصة التي تمرّ بها». وإنبرى الصحافيون والشعراء والمناهضون للسفور يتقدون المنادين به ويضعونهم في صف المتأمرين على الأمة ورأوا في السفور انحرفاً عن الإسلام من أمثال مصطفى آفة وعبد الرزاق كركاية وأبو الحسن بن شيبان والشيخ الطاهر القصّار الذي قال في نظم له صدر بجريدة «النجم» (26/2/1932) نورد كنموذج لذلك الخطاب الملاحظ :

هل أنهنّ إذا رفسن حجاباً

يلغن من ليل العلاء أسباباً

كلا فهتك الشتر شر مصيبة

يقدو بها صرح العفاف غراباً

حسبوا التمدن في السفور وما دروا

أن السفور ينصر الأعراباً

ويضل عن طريق الهداية مؤمناً

عرف الشريعة سنة وكتاباً

ماذا تال البنت إن كشفت على الـ

وجه المصون وقصرت أثواباً

وتبرجت وجهاً لوجه باليضا

ة الخاملين الصوب والآداب.

الحداّاد توجب تسليح المجتمع برمته ومنه المرأة بالأدوات الفكرية والمعرفية وتوفير الشروط الاقتصادية الضرورية لسايرة حركة التاريخ للابتعاث وإلا كان الفناء.

ويضع الحداّاد نفسه خارج منطق تبار المصلحين الذين فهو لئن بسط أفكاره التحررية للمرأة انطلاقاً من النصّ الديني القرآني وإعادة قراءة أحكامه اعتباراً لما يقتضيه التطوّر ومحتّمات الزّمن والحياة فإن منظوره النهوضي العام يخرج عن المرجعية الدينية ويندرج ضمن اجتهد عقلائي وضعي لا يقيم اعتباراً إلا للمنطق والعقل والعلم ويحدوه في ذلك أمل التحرّر الاجتماعي والوطني كمقصد وهدف وضعه لنضاله الفكري والاجتماعي والسياسي. كما أن تحرير المرأة يتزله الحداّاد في إطار منظوره العام لتحرير المجتمع والوطن. تحرير الوطن من الاستعمار وتحرير المجتمع من الاستغلال والتسلط وعدم المساواة ومن الجهل والفردية القتالة. ويعتقد الحداّاد راسخاً أن تخلف مجتمعه وهنّه واستياده من المستعمر يعود في أحد أسبابه الأساسية إلى ما وضع فيه نصفه أي نساءه من مهانة وذلّ وانتقاص وتعطيل لكل قواهنّ» لذا رأى الحداّاد أن شرط التحرر الأول والخاص بالجماعي هو في النهوض بالمرأة وتحريها باستمادة إنسانيتها عن طريق التعليم والعلم والتربية السليمة التي سوف تغرسها بدورها في أبنائها بناءً التحرر المنشود (30).

وترتكز أفكار الحداّاد الإصلاحية لتحرير المرأة على مجموعة من المواقف عبّر عنها في مقالاته وأشعاره وخاصة في مؤلفه «مرآتنا في الشريعة والمجتمع» نوردنا موجزة هنا :

- إلهام خصوص الإصلاح والنهوض بالمرأة :

يستجد الحداّاد لتخليط معارضي الإصلاح وللإنقاع بوجوب تحرير المرأة بمنطق التاريخ السائر في اتجاه حرية المرأة أولاً، وثانياً استناداً لفلسفة الدين وروحه إذ يعتقد الحداّاد أن النصّ القرآني متجدّد ومتطوّر وأن الأحكام الواردة فيه ليست نهائية بل هي وقتية تعبّر فقط على مستوى نضج المجتمع العربي زمن نزول الوحي وإن غاية

الإسلام الكمال لذا وجب أن يتغيّر النصّ كلما تغيّرت الحياة والواقع. ومن هذا يستمدّ الحداّاد اعتقاده في مرونة الشريعة وخلودها. وهذا الرأي كان أحد حجج خصوصه في اتهامه بالكفر. وهذا التأويل بنى عليه الحداّاد فكره إذ يقول: «لقد رأيت بعين اليقين أنّ الإسلام بريء من تهمة تعطيله الإصلاح بل هو دينه القويم ومنبعه الذي لا ينضب وما كان أنهاراً صرحنا إلّا من أوهام اعتقدناها وعادات مهلكة وفظيعة حكمتهاها في رقابنا» (31).

- المرأة مساوية للرجل ومؤهلة للنهوض بأعباء الحياة :

عكس ما كان متداولاً عند أغلبية أهل عصره من اعتقاد في نقصان المرأة «عقلاً وديناً» بالنسبة للرجل يردّ الحداّاد أن ذلك مجرّد ادعاء حتى وإن وجدت اختلافات فهي نتيجة حرمان المرأة من العلم والتجربة الاجتماعية وليست من جوهر المرأة. يقول، «وفيما أرى أن الإسلام في جوهره لا يخلع في تقرير هذه المساواة من كل وجوها متى انتهت أسباب الفرق وتوآرت الوسائل الموجبة (...) لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة في مواضع صحيحة وليس هذا يمنع أن يقبل مبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطوّر الزّمن ما دام يرمي في جوهر» إلى العدالة التامة وروح الحق (32). ويشكك الحداّاد في صحة الحديث المروي على النبيّ «النساء ناقصات عقل ودين» ويفترض حتى إذا سلّمنا بصحته أنّه لا يدري أكان يحدثنا عن أصل تكوين المرأة في جوهرها - ولا دليل على ذلك من لفظ الحديث - أو هو يعبّر عن حالتها في تلك العصور يحتلر عن بعض هفواتها لائله أو لسامعه (33). والحداّاد خلافاً لمعاصره وحتى الإصلاحيين منهم يرى أن المرأة مؤهلة لتولّي كل الوظائف في الدّولة والمجتمع ومهما كان العمل عظيماً إذ يعتقد أن ليس في القرآن ما يمنع ذلك (34).

- المساواة أمام الزّواج ومتاعفة تعدّد الزوجات :

يرفض الحداّاد ما كان يعتبر شرعاً في عهده من حقّ الولي في تزويج منظورته ابنته أو غيرها فهو يطلب بأن يكون الزّواج اختياراً بين الرجل والمرأة وذلك إقراراً

بأهلية الأثنى في اختيار شريك حياتها ويطلب برفع الوصاية عن المرأة. يقول ضد سلب المرأة حق اختيار زوجها: «عوض ذلك اخترنا أن نطمس بصيرتنا لنسلبها حق الاختيار بحجة قصورها ونعطيها لغيرها من الآباء والأوصياء. وكمن من الآباء من جعلوا زواج بناتهم قربانا للوجاهة والوظائف واستبدال المال أو حتى صحة الغلط الساذج وأتباع العادات كتزويجها من ابن عمها أو من شيخ زاوية مهما بعد استعدادهما عن التناسب» (35).

أما في تعدد الزوجات فقد كتب الحداد: «ليس أن أقول بتعدد الزوجات في الإسلام لأنني لم أر للإسلام أثرا فيه وإنما هو سيئة من سيئات الجاهلية الأولى التي جاهدتها الإسلام طبق سياسته التدريجية» (36). ولم يجز الحداد تعدد الزوجات حتى في حالة مرض الزوجة الأولى كما قال ذلك النصير الأول لتحرير المرأة قاسم أمين. كما أن براهمين الحداد في مناهضة التعدد لم تقتصر فقط على المانع الشرعي أي استحالة العدل بين الزوجات بل إن منطقها كان إنسانيا أي أنه كان يعتبر المرأة والرجل متساويين في القيمة الإنسانية ومن هنا كان تعريفه للزواج بأنه «عاطفة وواجب للزوج ونفس» (37) وهو ما يتناقض صومًا عند أهل عصره من علماء وعامة من اعتبار الزواج عقد تمتع رجل مقابل مهر بمقتضى امرأة حتى وإن غلبوا ذلك بعدة اعتبارات فقهية.

ـ الحجاب «كمامة على فم كلب» وحائل بين الرجل والمرأة :

يناهض الحداد الحجاب بما أنه يرى من حق المرأة التمتع بالحياة وبالجسم والخروج للحياة العامة فهو يعتبره ليس من الإسلام في شيء : «إن الحجاب الذي تفرزه على المرأة تركز من أركان الإسلام سواء مكنتها في المنزل أو وضع النقاب على وجهها ليس من المسائل التي يسهل إثباتها في الإسلام بل ظاهر الآية يرشد إلى نفيه لما في ذلك من الحرج المضمي. ومما يجعلنا نقطع بعدم وجوده في الإسلام» (38). ويشبه الحداد النقاب على وجوه النساء منعا للفجور «بالكمامة على فم الكلاب كي لا تعض المارين» (39). ومن الحجج التي يسوقها الحداد ضد

الحجاب هي أنه حائل للتعرف الضروري لنجاح الزواج بين المرأة والرجل وأن الحجاب دفع بكثير من الشباب المسلمين للبحث عن الزوجة السافرة من الأجنيات والحجاب يعطل المرأة في إثبات حقوقها أمام المحاكم وتصريف شؤونها وتنمية ثروتها الذي يتطلب الاختلاط بالناس وربط العلاقات مما يعرض المرأة للزور والتدليس وخداع الوكلاء وأن الحجاب ليس ضامنا للعفة فهو حسب الحداد : «لم يمنع أفعالها إلى جهات أخرى بتأثير العامل الطبيعي بل قد كان من أهم العوامل في انتشار اللواط والمساحة والعادة السرية» (40). والحجاب يمنع المرأة من القيام بوظيفتها التربوية لأبنائها بما أنه يمنعها من الخروج للاطلاع على الحياة والمشاركة في الأنشطة الثقافية ومعرفة بلدها، ويمنعها كذلك من الخروج للتعلم واكتساب الخبرة الاجتماعية الضرورية لإدارة شؤونها اليومية. ثم إن الحجاب وحسب المرأة في المنزل له تأثير على صحتها الجسدية والنفسية بما أنها تحرم من الرياضة البدنية والنفسية الواجب القيام بأعبائها لتكتمل شخصيتها.

ـ الحداد مع السفور لا الفجور :

أكد الحداد أن السفور الذي أتى مع التمدن الغربي هو يستجيب لمحايات النفسية والجسدية للرجل والمرأة وأنه منتشر لا ريب فيه «إن السفور أخذ في الازدياد بلا ريب سواء تلقنوا أو لم تتلقروا وسواء أجهن لتعليم المرأة كما يجب أو لم نتجه. غير أن أفعالنا هذا يخفف كثيرا من هذا التطور الساذج والخالئي من أسباب الوقاية» (41). ويرى الحداد على من يدعون أن الفجور هو نتيجة السفور بأن عليهم لضمان طهارة المرأة أن تفرض على الرجل أولا الطهارة ومنع تعدد الزوجات والزواج بالإكراه وإطلاق يد الرجل بالطلاق لنحد من غيرة المرأة وانكسارها (42). ويجب خاصة الحد من ظاهرة الفقر التي يرى فيها الحداد أعم وأخطر أسباب انتشار الفجور. لكن الحداد في دعوته للسفور هو ضد التبرج والإغراء والابتذال في الطريق العام. ويرد على التزمتين «ما كان أخرجنا إلى الاتحاد في تعليم وتربية المرأة للنهوض بها بدلا من هذا الخذلان العميق (حول الحجاب) الذي غملا به أيماننا العاطلة» (43).

- الحُداد يؤمن بإمكانية التساوي في الميراث بين الرّجل والمرأة :

انطلاقاً من فهمه التطوري لأحكام الشريعة ومن إقراره بحق المرأة في العمل وإنتاج الثروة يقرّ الحُداد -وهو من القلائل من دعاة تحرير المرأة في العالم الإسلامي الذين نادوا بالمساواة في الإرث بين الذكر والأنثى- إن قاعدة «وللذكر حظ الأنثيين» ليست من ثوابت الأحكام. يقول في مؤلفه «امراتنا» : «في الحقيقة إن الإسلام لم يعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها. ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى. إمّا الذي يوجد أنّه أبان ضعف المرأة وتأخرها في الحياة تقريراً للحال الواقعة ففرض كمالها على الرّجل مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار وقد علّل الفقهاء نقص ميراثها عن الرّجل بكفالتها لها. ولا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير» (44).

- الحُداد ينادي بإنشاء محاكم للطلاق :

ضماناً للمساواة بين الرّجل والمرأة وتوافقاً لما كان يلحظه الحُداد من استبداد الرّجال على النساء وما وضعه الفقهاء من حق شرعي في أيديهم في حرية تطليقهم لزوجاتهم ومنع حق طلب الطلاق على الزوجة إلا بشروط يصعب توفيرها نادى الحُداد بإحداث محاكم للطلاق وكان مجتهداً في ذلك. يقول الحُداد لتفادي تلاعب الرّجل بمصير المرأة «أن لا علاج لدرء هذه الحالة إلا بوضع مبدأ تحكم القضاء في كلّ ما يقع من حوادث الطلاق والزواج حتى لا يتمّ منهما إلا الموافق لفرض الشريعة ونصوصها» (45). إن وضع الطلاق بيد القاضي هو الكفيل وحده حسب الحُداد برفع سيف التطبيق المسلط على رأس المرأة ومنع انكسارها وذّلها وخوفها الدائم على استقرارها ويحدّ من تعسف الزوج.

- التعليم حق طبيعي للمرأة :

يقرّ الحُداد بأنّ التعليم حق طبيعي للمرأة كما للرّجل ولا يحدّده غير المواهب الفطرية واستعداد الإنسان

(46) اعتماداً على العلم وحده الذي له «الأثر البين في معرفة أصول التربية الفاضلة ومنهجها» حسب عبارته. وبناءً على تصوّره للدور الذي يجب أن تلعبه المرأة الجديدة في المجتمع كنساء فاعل وقادر مشارك في كل مجالات النشاطات والقيادة لم يقصر الحُداد تعليم المرأة في نوع من العلوم ولا على درجة من التعليم. فهو عكس كثير من معاصريه وحتى من الوطنيين الليبراليين لا يعارض تعلم الفتاة في المدارس العمومية ويرى أنّ تعليم المرأة يجب أن يمكنها «من معرفة أصول دينها وتاريخه ولغة قومها وتاريخ بلادها وجنسها» وأن تتعلّم العلوم الرياضية والطبيعية «حتى يتشكّف عقلها بالمنطق ومعرفة الأشياء» وأن تتعلّم الرياضة البدنية لأنّ الرياضة قوّة للجسم ونشاط يعين على النشاط المعوي، وتحسن مبادئ علم الصحة لتحسن تربية أبنائها وتعرف التدبير المنزلي وتحسن الحرف والصناعات للكسب وتعلّم الفنون الجميلة كالشعر والموسيقى والتصوير لأن في هذه الصّور من الأدب أنشودة الزوج للكمال وارتياض النفس المشرقة وغذاء العاطفة التي يقوم عليها بناء العائلة». فيلجأ الحُداد بناشد النشر ذكوراً وإناثاً على الإقبال على «هتي العلوم من علوم الطبّ والحقوق وعلوم السياسة والاقتصاد والعمران. فلا تميز في رؤيته في طلب المعرفة» (47).

هذه أهم الأفكار الإصلاحية التي جهر بها الحُداد سنة 1930 ممّا ألب عليه المحافظين والرّجعيين وحاولوا قتل صوته في المهّد. والمركة التي خاضها ضدّه معروفة وتناولها بالتفصيل خاصّة الأستاذ أحمد خالد في مؤلفه «أصواء من البيئة التونسية على الطاهر الحُداد ونضال جيل» منذ 1967. ويكفي هنا أن نذكر بأهم حجج خصوم الحُداد وخلفيات مواقفهم. في الواقع إن كانت أغلب النخبة إضافة إلى العامة كانت في صف الخصوم كانت هناك قلة من المثقفين الشبان والمصلحين الجريئين ساندوه أمثال الشّيخ سالم بن حميدة ورفيقه في النضال أحمد الذّكري والشاعر الفنان محمد العقربي والصّحافيين أمثال عبد العزيز المروزي والهادي العبيدي والشّعراء أبو القاسم الشابي ومصطفى خريّف... وكثّموه عند صدور

كتابه في حفل بالبغدير في 17 أكتوبر 1930. ولأق مساندة الاشتراكيين الفرنسيين ورابطة الدفاع عن حقوق الإنسان. أما قياديو الحزب الحر الدستوري من الشبان فكان موقفهم محتشما وإن عثر الدكتور المطاري عن تعاطفه مع الحداد في محته فإنه رأى أنّ طرح آرائه تلك ليست في إهانة وأبدى احترازه من بعض ما أتى به الحداد كمسألة «الارت» أو «تعذر أزواج النبي» (48).

وقد تحامل على الحداد المحافظون ودوائر جامع الزيتونة من شيوخ ومفتين وصحافيين وغيرهم ومن أشهر المؤلفات التي كتبت في الرد على «امراتنا في الشريعة والمجتمع» كان كتاب «سيف الحق على من لا يرى الحق» (1931) لعمر بن إبراهيم البري المدني وكتاب الشيخ بالزيتونة محمد الصالح بن مراد «الحداد على امرأة الحداد. أو رد الخطأ والكفر والبدع التي حوّاها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع». وقد كالت كل هذه الكتابات شتى التهم للحداد حيث نعت بالجنون وبأنه «الشیطان الرجيم» (العبرة لبن مراد) وبإدعاءه العلم «وهو جاهل» وإن الحداد «غايته من كتابه نشر الفسق والفحشة» وأنه متواطئ مع رجال الكنيسة لنسف الدين الإسلامي «يكذبون ما قال به الحداد في إمكانية التدرج والتطور في أحكام الشريعة ويمونه بالكفر عندما ينادي بالمساواة في الإرث أو عدم جواز تعذر الزوجات وإقرار محاكم الطلاق إضافة لشتمه بأقذع اللعنات ونعته بالجاهل والمذمى والجنون والزندق والكافر والخائن... ووصل العنف ضده إلى الاعتداء عليه جسدياً (49) وقد توجت حملة اضطهاد هذا المصلح المنجد من الثمرتين تمكن «نظارة الزيتونة» من استصدار حكم بمنع رواج «امراتنا في الشريعة والمجتمع» وسحب شهادة التطوع من الحداد ومنع العمل عليه كعدل إلهاد. ورغم استنجد الحداد بالمقيم العام في رسالة بعثها له في 15 نوفمبر 1930 لرفع المظلمة عليه فلم يلق جواباً إذ تحالفت سلطة الحماية مع الطبقة المحافظة شريكها في إرساء السيطرة على المجتمع الأهلي على إسكات ذلك الصوت المصلح والمناضل الوطني والاجتماعي.

وفي الواقع إن الحملة على الحداد من معارضيه وخاصة من رجال الدين الذين يستهيم رفيق الحداد

أحمد الدرعي «بالاكليسوس الإسلامي» كانت تحت غطاء الذود على الدين لكن في الحقيقة كانت لمحو عار مواقف رجال الدين والأعيان من وجودهم في بداية عام 1930 ضمن لجنة تنظيم المؤتمر الافخارستي ولم يحركوا ساكناً للدفاع عن الإسلام أمام هجمة المسيحية، كذلك أن هذه الطبقة من المدرسين والمفتين والأئمة كانت أرستقراطية تتوارث المناصب والخطوة بالنسب (التدريس في الزيتونة، القضاء، الإفتاء... فكل عمل إصلاحي يخرب مصالحها من الأساس ثم إنها تدعي لنفسها حق احتكار تفسير الدين والتوجيه الروحي للمجتمع فلم تقل أن يأتي شيخ آفاقي ليتبصّر حقاً تراه أدنياً ويتناول على مقامها بوصف رجال الدين بعدم الفهم والتزمت والجهل ناعنا إياهم بالجمود والمحافظة وعبادة الماضي وإدعاء القيادة الروحية للمجتمع دون حق وقذح في أخلاقياتهم في عديد من كتاباته الصحفية وأشعاره حيث يصفهم بالفرور والتباهي بالأنساب والأصول والصف والنفاق والارتزاق والجري وراء الجرايات والكسب والتمشح على عتبات الحكام والمستعمرين والجنين في الإصداغ بالحقبة والنسر على دعاة الإصلاح ومحاصرة أفكار اللحداء والهضة وخيانة الوطن (50).

فجعل المحافظين في الحداد هو من باب تصفية حساب مع عدو طبقي وفكري. وقد تطلبت سلطة الحماية لغاية رجال الدين في معارضتهم للحداد ورأت في ما أثاروه ما يخدم مصالحها بتلهية الرأي العام عن انتقاد السياسة الاستعمارية وإجهاض فكر تحرري اجتماعي يهددها مع الملاحظ أن كبار الاستعماريين وعبر جريدتهم «قونس الفرنسية» وقفوا ضد الحداد وساندوا المحافظين.

وكان موقف قياديي الحزب الدستوري لا يقل عنفا من الطاعن الحداد إذ استغلوا فرصة الضجة حول الكتاب ليصقوا حساباً مع هذا الشاب الذي وسهمه بالجنين بتخليهم على محمد علي ورفاقه سنة 1925 وانتقاد رقودهم عن العمل الجاد واستغلال وجاعة الحزب لجمع المال والإيهار لمنهم كمحاميين. فتحت هؤلاء بالوصولية والجري وراء الشهرة للحصول على منصب وشككوا في وطنيته معتبرين خروجه من الحزب خيئته فيما كان يطمع فيه من مال منه

1 - الجمعيات النسائية : برهان نضج ووعي بضرورة التحرر الذاتي :

إن بحث الجمعيات النسائية للأخذ بقضية تحرير المرأة كانت رائجة في الصحف التونسية الصادرة آنذاك إذ كانت تتناقل أخبار الحركة النسائية في الشرق والغرب مثلما أشرنا لذلك في المحور الأول. وكان في تونس الصحفي الوطني الهادي العبيدي (1911 - 1985) وهو من المتحمسين لأفكار المصلح المصري قاسم أمين أول من نادى على أعمدة جريدة «الصواب» التي كان يرأس تحريرها، بضرورة تأسيس جمعيات نسائية ونواد للنهوض بالمرأة. وقد كتب في «الصواب» بتاريخ 30 مارس 1928 يقول : «أن بصرف النظر وتوجيه الجهود نحو تعليم الفتاة فقط لا يأتي بالثمرة التي نرجوها من ذلك إذا لم يكن هناك جمعيات نسائية تؤمها الفتاة فتباحث صاحباتها في دروسها اليومية ويبادلن الآراء في المواضيع الأدبية والاجتماعية التي تصقل الذهن وتربي الملكة في الرؤوس».

وكانت أول جمعية نسائية تونسية تكوّنت في فيفري 1932 «جمعية البناء المسلم» (53) وهي جمعية خيرية أسستها مجموعة من النسوة من أوساط أرستقراطية وبرجوازية لخدمة ضحايا فيضانات شتاء 1932. وكان أول اجتماع عقده التأم بدار الخلفي في 20 فيفري حضرته زوجة المقيم العام منصرون وعديد النسوة مسلمات ويهوديات وأوربيات. وقد أعطيت رئاسة هذه الجمعية الحفيرة الإحسانية لعقيلة حسن الفلاتي زعيم حزب الإصلاح في العشرينات السيدة فاطمة الفلاتي. وخطبت في هذا الاجتماع كل من وسيلة بن عمار والأنسة نجية بن مراد (بنت محمد الصالح بن مراد عبد الحداد) ودعّتا الحاضرات إلى ضرورة الخروج من الأيزواء ودخول ميدان العمل الصالح لخدمة المجتمع والوطن. وقد قامت الجمعية بجمع بعض التبرعات لخدمة المحتاجين. وقد عارض الشاذلي خير الله في جريدته «La Voix du Tunisien» - «صوت التونسي»- تدخل السيدة إيفا فيشت (Eva Ficht) الاشتراكية وكاتبة فرع «المنظمة العالمية للنساء» من أجل السلم، في شؤون المرأة التونسية مؤكداً على ضرورة استقلالية العمل النسائي التونسي عن كل تأثير

(51). وكان بلاغ قيادة الحزب الدستوري الصادر بجريدة «التدبير» في 11 جوان 1932 لا يقل تشهيرا بالحداد من موقف إكليركوس الزيتونة جاء فيه : «إن الحملة التي يقوم بها بعضهم ضدّ الحزب وبعض رجاله البارزين منشؤها أن الحزب منذ نشأته يحرص على سلامة عقيدة الأمة من الخيانة والزيف والإلحاد وقد اندفع في هذا التيار نفر أنكر عليهم الحزب خيانتهم وإلحادهم فتجمعوا في صعيد واحد وأغلدوا يسيئون إلى الأمة في شخص حزبها فكان أشدّ قيادي الحزب تهجما على الحداد محيي الدين القليلي الذي كان يقول عنه «أنه يدسّ السم في الدسم وتارة يرميه بالهدم وإفساد المشاريع وطورا يتهمة بالكفر والزندقة» (52).

لكنّ كتاب الحداد «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» ورغم محاصرته ومنع انتشاره خدم قضية التحرر بالفضة التي قامت حوله وكان إثارة في المجتمع ليس بعيد. كذلك ولئن طغت رهانات الواقع التاريخي منذ الثلاثينات على اهتمامات النخب الوطنية واشتدّت طاقاتها النضالية نحو توحيد الصفوف من أجل التحرر الوطني أساسا وتراجعت قضية تحرير المرأة من أولويات مشاغلها ورغم ذلك ساهرت الأفكار التي نادى بها الحداد ورفاقه ووعي النخب وشهدت السنوات اللاحقة وخاصة سنوات البناء ما بعد الاستقلال تكرسا لتلك الأفكار الرائدة. ومهما كانت المعوقات أمام الرقي بالمرأة فإن حصيلة فترة 1920 - 1948 لم تكن مستهانة.

ثالثا : حصيلة الفترة :

بدايات الانعتاق وحدود المد التحرري :

رغم العراقيل والطابع المحافظ للمجتمع التونسي نخبيا وعامة فإن «تيار التمدن الجارف» حسب تعبير الحداد أدى فعله وحصلت عدة تطورات تتم على رقي في نظرة المجتمع للمرأة وتسامحه مع عديد التلوكيات والأعمال كانت معتبرة في باب المنوعات. ثم الأهم أن المرأة في حد ذاتها انخرطت في حركة تحررها وانعتاق الوطن بأسره يبعث الجمعيات والمشاركة في الحياة المدنية والسياسية رغم محدودية ذلك النشاط وقصور الفكر الذي يوطئه.

فروع له بالمرسى وراوس وحمام الأنف والكاف وسوسة والقيروان وتطاوين ونابل تعمل حسب فلسفة الجمعية في التوجيه الديني وألحت على التعلم وخدمة الوطن .

وفي سنة 1938 تَكَوَّن «الاتحاد النسائي» دون أن يعترف به رسميًا تحت إشراف السيدات بن ميلاد والزهار والقروي وتحت تأثير «جمعية الشبان المسلمين» (تأسست سنة 1928) بقيادة الحزب الدستوري القديم . وكان قانونه الأساسي حدد أهدافا مشابهة لأهداف سالفته :

- توثيق عرى الصداقة والتعارف بين أعضاء الاتحاد .
- تعليم الفتاة في إطار التقاليد الإسلامية وحثها على التعلم
- نشر الثقافة الإسلامية والعربية في أوساط النساء .

وقد تخوّفت السلط الاستعمارية من التوجه الأصولي لهذه الجمعية وأوجست انتماءها للتيار الوفاي لذا رفضت منحها تأشيرة النشاط ولقي ذلك الموقف مساندة من الباي الذي رأى هو أيضا أنه من السابق لأوانه التصريح بمكونين جمعيات نسائية مماثلة ومن الأفضل الانتظار بضميم المذكور فحسب (56).

وقد عاودت هذه الحساسية السياسية نشاطها إثر الحرب فتم سنة 1945 بعث «الفرع النسائي لجمعية الشبان المسلمين» بمبادرة من جمعية الشبان المسلمين وبالتحديد من رئيسها الشيخ محمد الصالح النيفر المدرس بجامع الزيتونة وعضو اللجنة التنفيذية للحزب الدستوري (القديم) . وألّام الاجتماع التأسيسي سنة 1945 (57) بلدار السيد محمد بن عبد القادر بأمانة اختتم بتركيز فرع نسائي للجمعية . وتشكلت هيئته الأولى من السيدة سمعاد احتاشي (حرم الشيخ محمد الصالح النيفر) كرئيسة والحاجة دزة حرم السيد محمد بن عبد القادر في أمانة المال والكتابة للأنسة شريفة فقوسة وأعضاء عدة منهم حرم الشيخ محمد الهادي بالقاضي وأرملة الهادي الجبالي وحرم محمد بن عثمان . وكان بعث هذه الجمعية يستجيب لأحد أهداف «الشبان المسلمين» ألا وهو مقاومة «الأخلاق الفاسدة» عن طريق إلغاء دروس في الشريعة الإسلامية والأخلاق الفاضلة بالمساجد خاصة وأن مظاهر

أجنبي من الإقامة العامة أو من الأحزاب الفرنسية . وقد حثت الصحف التونسية هذا المشروع ورأت فيه برهانا على بقلّة المرأة التونسية .

وفي خضم أزمة الثلاثينات وفي إطار الجبهة الشعبية واستاقفة العمل الاجتماعي والنفائي التونسي تأسس في سنة 1936 «الاتحاد النسائي الإسلامي التونسي» . وقد تأسست هذه الجمعية انطلاقا من دار شيخ الإسلام محمد الصالح بن مراد ذاته وأسوة بالاتحاد النسائي المصري الذي كانت تنزعمه هدى شعراوي حسب شهادة رئيسة هذه الجمعية التونسية بشيرة بن مراد (54) وتكوّن هذا الاتحاد على المبادئ التالية :

- تكوين رابطة المودة والتعارف بين أفرادها
- تربية البنت في دائرة الأخلاق الإسلامية وتوجيهها نحو التعليم العالي
- بعث الثقافة الإسلامية العربية في الوسط النسائي

وقد ترأست «الاتحاد النسائي الإسلامي» بشيرة بن مراد حتى حلّه سنة 1956 وهي من وسط ريتوني ابنة شيخ الإسلام وزوجة شيخ في الزيتونة ، وبعث هذه الجمعية بعبارة ومساندة الدستوريين حتى أن أول قانون أساسي لها كتبه رشيد إدريس . والتيت نعلم الاتحاد العام التونسي للشغل في شخص فرحات حشاد وكانت منشورات الجمعية النسائية تطبع في دار الاتحاد ذاته . وقد كوّنّت هذه الجمعية فرع بنات المدارس وفرع «حييات الكشفة» . وعملت على جمع التبرعات وتنظيم الحفلات وعرض المسرحيات يحضرها النساء لذلك الغرض لنجدة المحتاجين وإعانة الطلبة التونسيين بفرنسا ونظمت اجتماعات توعوية دينية وكذلك وطنية . ويبدو أن الاتحاد النسائي الإسلامي كان يدهم الحزب الحر الدستوري (الجلديد) بالمال حسب شهادة رئيسته بشيرة بن مراد وفي علاقة مع الكشفة التونسية حتى أن نشاط الاتحاد كان يتم في جناح من مقر الكشفة بسوق البلاط وضعه على ذمته المنجي بالي . وكانت نساء الاتحاد يزرن المساجين السياسيين ويزودنهنّ باحتياجاتهم . وساهم الاتحاد سنتي 1947 - 1948 في جمع التبرعات لإغاثة فلسطين (55) . وتمكّن هذا الاتحاد النسائي من بعث

الكريم... وكذلك في داخل البلاد (سوسة، صفاقس، نفیضة-قيل، القيروان، سليمان، باجة، بنزرت، تینجة، ماطر، قابس، جربة، سوق الأربعاء).

تنوعت أنشطة الاتحاد النسائي التونسي وخضعت لتوجهات الحزب الشيوعي ولشعاراته المرحلية ك مقاومة النازية والوحدة لربح الحرب ودعم فرنسا لاستكمال تحريرها ومساعدة ضحايا الحرب والدعم المالي والمعنوي للجنود في الجبهة ومساعدة عائلات ضحايا الحرب وزوجات وأبناء القتلى ثم رفع شعارات من أجل السلم وضد الحرب والامبريالية. كما ناضلت النساء الشيوعيات من أجل نجدة ضحايا الجوع والعاطلين وحثت السلط على إعانة المعوزين والمساواة في توزيع المواد المحصنة بين الأثرياء والفئات الشعبية وبين الجهات. كما تبنت مناضلات الجمعيتين مطالب حزبهن الدائبة من : الدفاع عن حق العمال في الشغل وفي تحسين ظروف العمل ومن أجل أجور معقولة والمطالبة بالمساواة بين الفرنسيين والتونسيين والمطالبة بالاعتراف بالحقوق والحريات السياسية التي تعود للمرأة والاهتمام بأوضاع شغل النساء الحرفيات أو الفلاحات وإدراجها ضمن اهتمام ودعم الحزب الشيوعي والمنظمات النقابية كذلك العناية بوضع تعليم الأطفال ووضعهم الصحي والمطالبة بتوفير المدارس والمستوصفات والمحاضن (62). ومن الأعمال الخيرية التي قامت بها وأنجزتها المناضلات النسائية في هاتين الجمعيتين جمع الأغذية والملابس وتوزيعها على المحتاجين وخاصة مشاركتهم في نشاط «لجنة العمل والتضامن ضد المجاعة» التي تكونت لنجدة ضحايا المجاعة ستي 1946 - 1947 وفتح مطعم بنهج المرّ بالحاضرة لإطعام الجوع، (63) والقيام بحفلات لتجميع إعانات وبيع قصاصات وجمع تبرعات وحياسة بعض الملابس خدمة لنشاطها الخيري. وعمل «اتحاد الفتيات التونسيات» على الأخذ بيد الفقيرات من الفتيات وتعليمهن وإعانتهم على إعداد متاع زفافهن وتويعتهن بدورهن كزوجات المستقبل ورواجهين الوطني. وكان أهم عمل اجتماعي قام به الاتحاد النسائي التونسي هو تأسيس مستوصف سنة 1950 بالعاصمة للمعالجة المجانية.

الفتور كثرت على ما يبدو في تلك الفترة حسب شهادة السيدة الحناش (58). وكان مقر الفرع في ركن من مقر «جمعية الشبان المسلمين» بنهج الباشا.

ومن أهم نشاطات هذه الجمعية النسائية تعليم الفتيات وتربيتهم تربية إسلامية خاصة بعدما تمكنت الجمعية من إنشاء مدرسة لتعليم البنات المسلمة في أكتوبر 1947 بنهج الشرايين بتونس. وكانت الدروس تركز على التوجيه الأخلاقي وتربية الأطفال وترتيب المنزل والتدريب على بعض الصناعات. وقد بعثت فروع لتلك المدرسة وروضات في كل من المرسى وحمام الأنف وفرغ للمحافظة على القرآن. ونظمت دروسا ليلية ولقي نشاط الفرع نجاحا وإقبالا لأن الحركة النسائية قامت حسب محي الدين القليبي (59) «وفق النظم الإسلامية والتونسيون يساندون الحركات التي تعمل لنشر تعاليم الإسلام». وكان هذا الفرع في منافسة مع حركة أخرى نسائية قامت في نفس الفترة حول الحزب الشيوعي التونسي.

بمبادرة من الحزب الشيوعي تم في مارس 1944 بعث «الاتحاد النسائي التونسي» (L'Union des Femmes de Tunisie) (60) تحت رئاسة السيدة شارلوت جولان (تاجرة صغيرة) وهي أم مناضل شيرجي قتل في معركة تحرير باريس. وكانت الهيئة المديرة في الأول كلها من الفرنسيات ما عدا فاطمة مازيغ كمسلمة لكن سرعان ما انفتحت قيادته على نساء مسلمات ويهوديات تونسيات. وكان مقر الاتحاد في 8 نهج أثينة بالعاصمة. وكان هذا الاتحاد النسائي يضم خاصة النساء اللواتي أزواجهن من المناضلين في الحزب الشيوعي أو في الاتحاد النقابي للقطر التونسي وبعض المثقفات. وبعث الحزب الشيوعي سنة 1945 تنظيمًا نسائيًا مكملًا يهتم بالأصغر سنًا وهو «اتحاد فتيات القطر التونسي» فيه مناضلات من نفس الحزب وقولت رئاسة اتحاد الفتيات سنة 1947 إلى السيدة جراد لأن الاتحاد النسائي الإسلامي التونسي شن حملات ضد الجمعية متهمًا إياها بالأجنبية وإبعاد التونسيات على دينهن (61). وقد تمكن الاتحاد النسائي التونسي من تكوين فروع له بتونس العاصمة وفي عدة أحياء حولها: تونس المدينة، البلقدير، العمران، أريانة، حمام الأنف، حلق الوادي،

فعبادة بعث الجمعيتين كانت من الرجال الأولى خاصة من الشيخ محمد الصالح بن مراد والثانية من شيخ آخر وهو محمد الصالح النيفر وكلاهما محافظان حتى بالنسبة لمشروع الحداد. وتقر كل من بشيرة بن مراد رئيسة الاتحاد الأول وسعاد ختاش مسؤولة الجمعية الثانية بذلك (64) ثم إن المراتين لأصولهما الأرستقراطية وانتمايهما لنفس الوسط الزيتوني المحافظ عتبرا عن امتناضهما من الأفكار التي نادى بها الحداد في "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" مردّتين نفس المأخذ التي قبلت من مناوليه فيه في عدم أهليته للاجتهاد في الدين وقصور علمه عن ذلك وأن أفكاره كانت من وحي رجال الدين المسيحيين وأعداء الإسلام (65). ومن المرجح أن هاتين المراتين لم تطلعا أصلا على كتاب الحداد. وتنطبق هذه الرؤية على نشاطات الجمعيتين المذكورتين فكن كلهن من نفس الوسط الأرستقراطي والبرجوازي وينهلن من الثقافة الإسلامية التقليدية ومرجعيتين ثرائية وغوذجهن الذي يعبّر عليه خطابهن الشفاهي أو المكتوب هي النساء الورعات والمبتزعات بأموالهن لفعل الخير وخدمة الله كالجمعية الخيرية أم المؤمنين ورابعة العدوية والأميرة عزيزة عثمانة التي تصدّقت بأملها للفقراء أو من ذوات العلم والأدب كالشاعرة الخنساء والسيدة عائشة وشجرة الدر إذ كنّ يبعثن عن النموذج في التراث ونظرن مشدود إلى الماضي.

إن خطاب "الاتحاد النسائي الإسلامي التونسي" و"الفرع النسائي للشبان المسلمين" لم يضع برنامجا تحرّريا بل اكتفى بتريد خطاب محافظ معتدل لم يضع مساواة المرأة بالرجل ليس فقط كشعار للتحقيق وحتى كسائلة للبحث في إطار اجتهاد داخل النسق الإسلامي من ذلك لم يثر قضايا تناولها الطاهر الحداد بكل جرأة كتعذّر الزوجات والطلاق والارث ولم يناقش أحقية المرأة ومساواتها مع الرجل في الشهادة والقضاء وكل الوظائف ولم يتبنّ فكرة الحداد في تأخير سنّ الزواج بالنسبة للفئات وعكبتها من اختيار فعلي لشريكها ولم يطرح فكرة الحداد كذلك في أحقية المرأة في المناصب السياسية... رغم ترويج مطالب أصبحت في أواخر الثلاثينات وبعيد الحرب العالمية الثانية مستساعة كتعليم الفئات وخرجوها

هكذا دخلت النساء في تونس مجال العمل الاجتماعي والحيري وحتى السياسي وينسق مطرد كتعبير على إثبات دورهن في المجتمع ووعيهن بوظيفتهن وتكريسا لتحرّزن بما أهنّ غزود المجال العمومي الخارجي الذي كان حكرا على الرجال وساهمن إلى جانبهم في دفع حركة التاريخ غير أن هذه الأنشطة وتلك الجمعيات والفكر الذي قادها كان يحمل كثيرا من الحدود والقصور.

2 - حدود الجمعيات النسائية والمشروع التحرري :

كما أسلفنا ولاخفاء كان العمل التحرري النسائي في تونس - كجلد تحت الاستعمار - مشروطا بتضج الواقع الثقافي للمجتمع ومرهوبا بتخوفه في مجهوده لمسيرة التمدن والتحرر من أن يفقد ذاته فضرورة تأصيل الكيان حدثت عند القوى السياسية خاصة من طرح مشروع تحرري اجتماعي شامل ومن تقديم برنامج تحرري فعلي بخصوص المرأة. فالحزب الحر الدستوري التونسي قلّ انقسامه وبعده وإن تبنّى عدة أوجه من النظام البرقي وتصوّراته للنظام السياسي وأدوات وصيغ التنظيم والتصال فإن أعضائه بقوا طيلة الفترة الاستعمارية يذافون بالنسبة للمرأة على قيم محافظة ولم يحسّروا فعلا في بلورة خطاب تحرري حقيقي للمرأة خوفا من معيّة انقسام الصف الوطني والتهانة بقضايا جانبية عن القضية المركزية أي قضية تحرر الوطن. وجدلا ليس هناك في الحقيقة ما يبرز هذا التخوف فالعجربة التاريخية يبيّن أن التونسيات اللواتي تعلمن وحظين بثقافة عصرية وتمدّن كنّ هنّ أيضا ومن الأول اللواتي حملن مشعل الحرية والاعتراخ في العمل السياسي ونصرة قضية المرأة. ويصنّج هذا الرأي على الجمعيات النسائية التي تكونت منذ الثلاثينات. فهي كذلك لم تتخرط في النضال النسوي أي أنها لم تطرح قضية المرأة كجنس مضطهد في المجتمع في الميزان ولم تقدم بديلا غايته مساواتها مع الرجل بل اندرجت في خطاب تأصيل الذات والقيم المحافظة قبل كل شيء.

ويصدق هذا خاصة على "الاتحاد النسائي الإسلامي التونسي" و"الفرع النسائي لجمعية الشبان المسلمين".

عارية الوجه . فالجمعيتان بقيتا تنشطان بوعي من الرجال في عملهما وينظرة رجالية للواقع ويقيم دوائر محافظة .

يختلف الأمر نسبياً بالنسبة «للاتحاد النسائي التونسي» وفرعه «اتحاد فتيات القنطرة التونسي» . فإن كان هنا أيضا العنصر الرجالي هو صاحب فكرة التأسيس (قيادة الحزب الشيوعي) ، وواضح برامج النشاط فإن الخطاب الذي روجته النساء في الجمعيتين يتمايز نسبيا على خطاب الاتحاديين السابقين . بالفعل كان البعد المساواتي بين الجنسين حاضرا في كل مطالب ونضالات مناضلات التنظيمين ذات التأثير الشيوعي . وذلك للخلفية الفكرية والأيدولوجية التي تقوم عليها الشيوعية ويبرز هذا الوجه أحيانا بوضوح في بعض الشعارات التي رفعت كالمطالبة بالمساواة بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية أو في ميدان الشغل كشي شعار «لعمل متساو أجرة متساوية» . فإن النساء في هذين التنظيمين أيضا لم يبلورن خطابا نسائيا خصوصيا يصرح قضية تحرر المرأة فعليا ويعالج إشكالية علاقاتها بالرجل والمساواة المطلقة معه ولم يقمن بانتقاد التشايع والممارسات والتقاليد السائدة آنذاك والتي كانت مجففة في حق المرأة ولم يقمن بديلا لها . كيف يفسر إذن هذا القصور على مناضلات بغير عيب تبنيهن لأجسر فكر (الفكر الشيوعي) وفلسفة دفعها الملن تحرير الإنسان من الاستغلال والاستبداد وإقرار المساواة المطلقة بين الجنسين؟ لأن أولئك المناضلات كن يتحركن في صلب مجتمع لا زال محافظا متدينا في أغلبه و يخشن عزلهن وحتى تخوينهن؟ فلم يتجرأن على تحديه ويعرضن حركتهن حتما لرفض المجتمع . أو لأن الواقع التاريخي والاجتماعي ونوعية الفئات التي تستهدفها دعاية الجمعيتين تجعل مقاومة الفقر والبؤس والامية أولوية قصوى؟ وتقع الصدود بوعي أولئك النساء إلى مستوى أرقى في المطالبة بالحقوق؟ أم أن المناضلات في صلب هذين التنظيمين كن هن أيضا يعملن بتوجيه ضمني روحي وسياسي من رجال حتى وإن كانوا يتبنون الشيوعية فهم في أعماقهم محافظون وليسوا مقتنعين بالمساواة بين المرأة والرجل؟ كذلك غياب البعد الوطني (على الأقل حتى بداية الخمسينات) للحزب الشيوعي وللجمعيات التي تدور في فلكه أفقد تنظيماته فرصة جمع قاعدة أوسع حوله . كذلك ورغم مجهودات

ونضالات «الاتحاد النسائي» وعضده «اتحاد الفتيات» من أجل نصرة الطبقات الضعيفة والمضطهدين في المجتمع فإن موقعهما بقي هامشيا رغم تمكنهما من إشباع في بعض الأوساط الشعبية ومن دورهما في المستوى العالمي خاصة في النضال من أجل السلم وضد الامبريالية ، وتفسر هذا القصور قلاذيس عدة ، إحدى قيادات «الاتحاد النسائي» وقد سايرته منذ نشأته بقولها : «إن الحركة بقيت دون شك هامشية وذلك لفشل المكتب المسير في طرح الشعارات الفادرة فعلا على التجنيد وكذلك للأصول الاجتماعية لمناضلاته» (66) . تعني من أوساط مترفهة نسبيا والمتعلمة والأجدر أن تصيف أن جلهن كن مشدودات لفرنسا ومن أصول فرنسية ويهودية . فال تواصل بين نساء من هذا الصنف ونساء الوسط الشعبي المسلم لم يكن من اليسير رغم اتصافهن كلهن بجنس النساء ، فجعل قيادات الجمعيتين النسائيتين كن أجنيات تفصلهن كذلك عن الوسط الذي يشغلن فيه حواجز اللغة (استعمال الفرنسية في الغالب) والثقافة ثم إن بعض المناضلات حافظن على ذلك الفارق أو «الكلفة» الاجتماعية بينهن وبين نساء بدعين خدمتهن .

خلاصة القول إن التنظيمات النسائية التي تكونت في تونس منذ الثلاثينات بقيت تنظيمات نخوية ورغم سخاء مشطاتها النضالي لم تطرح خطابا نسيا تحمريا فعليا وطلبت موسومة بدافع المحافظة الذي كان عليه المجتمع التونسي عامة . فلم ترتق في منظورها للرقى بالمرأة الى مستوى ما طرحه الحداد مثلا أو جماعة «Tunis Socialiste» الاشتراكية . ورغم ذلك ساهمت تلك التنظيمات في دفع حركة المجتمع نحو مزيد من الاهتمام بقضايا المرأة ومن تدرجها على طريق التحرر .

ثالثا - حصيلة تحرر المرأة في أواخر الأربعينات : واقع يتعزز :

بعد أكثر من ستين سنة من الحماية على البلاد وما أحدثته من تغييرات على الاقتصاد والمجتمع والثقافة من تفكيك وإعادة هيكلة حسب منطق ومصصلحة الدولة المستعمرة واحتكاك طويل مع التمدن الأوروبي مباشرة في العلاقة مع الجاليات الأوروبية المستقرة بالبلاد أو عبر

التعليم، ومن تجديد في أجيال البنية السكانية للمجتمع حدثت لا محالة تغيرات كبيرة في حياة المرأة التونسية وتدرجت نحو مزيد من التمكّن ومزيد من الحرية والخروج من الحجر المنزلي وإقتحام الفضاء العمومي الذي بقي لفترة طويلة حكرا على الرجل، ويمكن أن نرصد مؤشرات التحرر هذه في عدة مستويات.

أولا في ميدان الشغل بدأت المرأة خاصة بعد أزمة الثلاثينات وبعيد الحرب العالمية الثانية تتعدى الأنشطة الحرفية المتوارثة (خدمة الصوف والأبرة...) وخدمة الأرض بالنسبة للريفيات لتقتحم ولو بنسبة ضعيفة أسغالا أخرى كالمعمل الفلاحي الأجير في ضيعات المعمرين وبعض المعامل أو في ميدان التعليم كمعلمات وحتى استاذات وكانت أول امرأة تحصل على ليسانس العربية وأول أستاذة تخرّجت سنة 1948 هي السيدة زيدة عميرة. وتزايد عدد المعلمات التونسيات المتخرجات من مدرسة الصحة Charlotte Eigenschenk وكان عملهن

في الأول اعتبر من الناس لفصحبة وتخرجت توحيدية بن الشيخ سنة 1937 أول طبيبة تونسية من جامعة باريس وعملت كطبيبة مرسية ثم في عيادة خاصة بمصر في أمراض النساء. أما في ميدان التعليم، يجب أن نترقب بداية الخمسينات لثرى مسلمات يعملن بالمنازل العصرية وكاتبات بنوك وشركات. كما اقتحمت المرأة مبكرا ميدان العمل الفني (الفناء والمسرح) وذلك رغم محافظة المجتمع واعتبار هذا النشاط آنذاك من باب الموبقات والفجور وبرزت بداية من الثلاثينات فنانات مثل شافية رشدي ودلندة عبدو وزهرة فائزة وفتحية خيري وحسية رشدي (67). كما دخلت المرأة التونسية عالم الصحافة وأصبحت تكتب عن نفسها وعن للمجتمع بعد أن كانت موضوع كتابة الرجال. وقد ظهرت الصحفية النسائية الأولى بعنوان «Elle» (يلي) بتونس في ديسمبر 1936 ودام صدورها حتى نوفمبر 1940 وكان محمود زروق مؤسسها ومديرها وأشرف علي تحريرها عبد المجيد الشايب والأستاذة راضية وضمت المجلة كذلك في فريق تحريرها المحامي الاشتراكي محمد نعمان والصادق الزمرلي ومن النساء شقيقة وسعيدة الساحلي

وعربية الراوش وفكرية عبد المجيد وأمنية بن حسين. وبداية من سنة 1937 أصبحت الذكورة توحيدية بن الشيخ مديرة للمجلة وكانت تمضي باسم مستعار «يلي» (68). وكانت مقالات المجلة تعكس آراء متنوعة وأحيانا متناقضة وتناولت أغراضا عديدة كالزواج والحجاب والتعليم والترفيه والموضة والطبخ ورعاية الأطفال. وقد دافعت المجلة عن حقوق المرأة وعن ضرورة تطورها لكن في حدود حضارتها ودون تسرع.

وصدرت مجلة شهرية أخرى في 10 أبريل 1939 تحت عنوان «Renaître» حاملة شبه عنوان: «مجلة أدبية، فنية، نسائية ورياضية» صدر منها أربعة أعداد فحسب حتى جويلية من نفس السنة. وكان مديرها الهادي قياش ومحزروها من الذكور فحسب. كانت مقالاتها تدعو التونسيات للتعاون مع الرجال للدفع بقضيتهم وتنادي بضرورة تحرر المرأة وفتح أبواب التعليم واسعة أمامها.

أما مجلة «شمس الإسلام»، مجلة الزيتونة والتي كان يديرها إسماعيل الطاهر الحداد محمد الصالح بن مراد فقد اعتنتها مناضلات الفرع النسائي لجمعية الشبان المسلمين كمثير للتعبير عن أفكارهن ومواقفهن.

كما أصدرت نساء التيار الشيوعي مجلة «Femmes de Tunisie» (نساء تونس) في ما بين 1944 و 1946 كنشيرة شهرية ناطقة باسم «الاتحاد النسائي التونسي» تديرها شارلوت جولان. وأخرج فرع «اتحاد الفتيات» نشرية شهرية H أدارتها إتيان برتولي -Etienne Bartoli- في ما بين أكتوبر وجوان 1946. وكانت جريدة الحزب الشيوعي «L'Avenir de la Tunisie» (مستقبل تونس) مفتوحة لمساهمات المناضلات الشيوعيات. ولم تخرج الكتابات في هذه الدوريات عن الخط العام والأفكار التي رفعها الشيوعيون في هذه الفترة والتي سبق عرضها.

لكن هذه الصحافة النسائية ساهمت في تحسين صورة المرأة في تونس ورفعت الغطاء على كثير من القضايا التي تشغلها وكوّنت فكرة ضرورة النهوض بالمرأة والعمل على تحررها. هذه الصورة الإيجابية عن المرأة دعمتها تلك

الأحكام الاستقصائية للمرأة وحتى المترمين أعداء تعليم المرأة وخروجها واختلاط الجنسين هزمهم «تيار الحضارة الغربية الجارف» كما تنبأ بذلك الطاهر الحداد.

خاتمة :

إن القضية التي بدأت تتبلور إشكالياتها منذ أواخر القرن التاسع عشر والتي تمحورت حول مسائل تعليم المرأة والحجاب والسفور هي في الواقع تعبير على قضية أعم وأعمق أي قضية الاختيار المجتمعي التي تولدت نتيجة التصادم الحضاري بين حضارة واددة غربية ومتقدمة وحضارة راكدة مهزومة ومتخلفة، بين قيم جديدة مرجعيتها بروجوازية ليبرالية تقوم على الإيمان بالإنسان وتكريس قيم الحرية والمساواة والعقل والتجاعة (والعنصرية كذلك في أبعادها الاستعمارية) مقابل بنية ثقافية راكدة، ثقافة الإقطاع والاستقرائية مرجعيتها دينية وأوروبية تغذيها الخرافة والتسليم بالقدر وتغيب العقل وتعيش على الموروث وتركته السلف واجتتاب الجديد والتخوف من الحديث والايلاء والإيمان بدويّة المرأة **تصورها أي ثقافة محافظة تتعارض في قيمها مع القيم الغازية** ومجتمع تقليدي لم يكن له من سلاح في مجابهة التيار الذاهم والمهمين في أطوار إلا الانزواء والإنكماش على الذات ومحاولة الدفاع عن الهوية المهذبة وتأصيلها وتثمين مقوماتها حتى وإن كانت «شازا» تاريخيا. ومثلت الفترة التي تناولناها بالبحث (1920 - 1948) مرحلة حاسمة في ذلك الصراع والتصادم بين الحضارتين وخاصة في مسيرة المرأة الطويلة نحو التحرر، وكان للوجود الاستعماري بالبلاد بما أحدثه من تحولات سلبية وإيجابية نصيب وافر في الدفع بقضية المرأة نحو التحرر وخلخلة كثير من المسلمات والقيم السلوكية في تواز مع النضال الصعب والمريع الذي خاضته النخبة الثيرة من التونسيين المؤمنة بأن لا نهضة للوطن ولأهله ما دام «نصفه يعيش في ظل الحفاء الدامس» ودون إقرار بكرامة المرأة ومساواتها الطبيعية مع الرجل. ولعل التطور اللاحق في الوعي بأهمية حرية المرأة وما تحقق لها من مكاسب في تونس يؤكد أن خاطرة الحداد التي ختم بها

النشاطات التي قامت بها النساء في ميدان العمل الاجتماعي والخيري والتي سبق ذكرها وخاصة اقتحام المرأة العمل السياسي الوطني كعربون وعي بالكرامة الوطنية وكتعبير على درجة عليا من التحرر. وفي الواقع فإن انخراط النساء في تونس في العمل الوطني والثقافي كان خاصّة في الفترة اللاحقة لزم هذا البحث أي في الخمسينات.

غير أنه حتى 1948 أي الغاية الزمنية لهذا البحث شاركت النساء في تونس ولو بعدد محدود ومن مواقع قاعدية وخلفية في عديد الأعمال الوطنيّة كنشر الدعاية الوطنية ونقل بعض الأسلحة والمراسلات وإحضار المؤونة وحاجيات المقاومين أو المساجين والمشاركة في المظاهرات وتعرّض أحيانا للإيقاف. نذكر مشاركة النساء في مظاهرة المكتن بالساحل في 5 سبتمبر 1934 وفي التجمع الذي نظمه الحزب الحر الدستوري الجديد في قبطن بارك بالعاصمة في 11 جويلية 1937. وشاركت النساء في مظاهرة 8 أفريل 1938 وشجّمن الرجال يوم 9 أفريل في تلاحمهم مع قوات الأمن والجيش وفي 22 نوفمبر 1938 طالبت مجموعة من البنات المقيم العام إريك لا يون بضرورة إطلاق سراح المقتولين الوطنيين وكذا فعلت مجموعة أخرى في 3 جفلي 1939 أمام رئيس الوزراء الفرنسي الذي يزور تونس وطلبن بإغلاء سراح الموقوفين وكلفهن ذلك الشجن. وفي 13 جوان 1946 شاركت النسوة في زمردين بالساحل «الفلاحة» (المجاهدين) في الهجوم على مركز الجندرية وعلى دار القائد البريقي، وفي السنوات 1946-1948 ساهمت نساء تونسيات في حملات المساندة لفلسطين. وتظاهرت أعرقيات خاصة من الشيوعيات في مسيرات ضد الحرب ومع السلم.

وهكذا كانت المرأة التونسية في أواخر الأربعينات بفعل الزّمن وعناصر التغيير في السلوكيات والعقليات والنفسيات تقترب أكثر فأكثر من المرأة المثقنة، وخفّ طوق الحصار حولها في التعليم وفي الخروج للشغل أو الترفيه وفي حرية لباسها وزيتها وأصبحت مشاهد النساء الحاسرات الرؤوس لا تثير الشجب أو الاستغراب، وتراجعت ظاهرة تعدد الزوجات وتلك

كتابه «امراتنا في الشريعة والمجتمع» سنة 1930 لم تفقد وهجها بعد : «وقبل أن أختتم رأيي مدفوعا بقوة غربية إلى أن أحبي بروحي المنتهى ويأتجناء العابد المستغرق آمالي في نهضة المرأة والشعب التونسي والشرق عموما. وإن كنت أراها اليوم بعيدة في النظر فلأن أراها قريبة في اتحاد الأمل والشعور والفكر ومائلة في العلم والتربية والتضحية في سبيلهما. ذلك هو سرّ خلاصنا من آلام الموت وانبثاق فجر الحرية الصادق».

مراجع البحث

1- في اللغة العربية :

- أمين (أحمد)، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بيروت، (د.ت).
- ابن عاشور (محمد الفاضل)، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، الدار التونسية للنشر، النشرة الثالثة، 1983
- بن مراد (محمد الصالح)، الحداثة على امرأة الحداثة أو ردّ الخطأ والكفر والبدع التي حوّاها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع، المطبعة التونسية، تونس، 1985 (صهر حسن، 1931).
- بن يوسف (عادل)، «قراءة في مواقف الطلبة التونسيين بفرنسا من بعض القضايا الوطنية في مطلع الثلاثينات»، مجلة روافد عدد، 2000
- الثعالبي (عبد العزيز)، روح التحرر في القرآن، ترجمة الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1985.
- الحداثة (الطاهر) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، سوسة-تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1997.
- خالد (أحمد)، أعضاء من البيئة التونسية على الطاهر الحداثة ونضال جبل، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.
- الدرعي (أحمد)، حياة الطاهر الحداثة، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، 1975.
- السعداري (نوال)، الوجه العاري للمرأة العربية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د.ت).
- السوسي (محمد الطاهر)، المرأة بين القديم والحديث، تونس، المطبعة العصرية، 1969.

- الساحلي (محمد مهدي) صدى إصلاحات كمال أتاتورك العلمانية في تونس، 1923-1938، ش.ك.ب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، 1986.

- الشابي (لطفي)، «اختلاجات البعد الثقافي والاجتماعي والتربوي لجمعية الشبان المسلمين بتونس 1944-1947» بأعمال ندوة «البلاد التونسية في فترة ما بعد الحرب 1945-1950» نشر المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، 1991.

- ضيف الله (محمد)، «معالم الحركة النسائية بتونس من 1936 إلى 1956» مجلة روافد، عدد، 1995.

- علي الصغّير (عميرة)، «اشكالية الانحطاط والرقى عند الطاهر الحداثة»، مجلة روافد عدد، 2001.

- علي الصغّير (عميرة)، «ظاهرة الجوع في تونس بين 1944 و1947، المجلة التاريخية المغاربية، 74، ماي، 1994.

- علي الصغّير (عميرة) : «الحداثة ونقد المجتمع»، مجلة أمل (الدار البيضاء) عدد 22 - 23 - 2001.

- العبيدي (ليلى)، جلدور الحركة النسائية بتونس، تونس، (دون ذكر الناشر)، 1987

- «موقف منقول (تفسيرية) صورة المرأة المسلمة بتونس من خلال الكتابات الأوربية أثناء الفترة الإستعمارية»، مجلة روافد، عدد، 1997

- «مواقف منقول (تفسيرية) صورة المرأة المسلمة بتونس من خلال الكتابات الأوربية أثناء الفترة الإستعمارية»، مجلة روافد، عدد، 2000

- المحافظة (علي)، الإنجازات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، 1798 - 1914، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1987.

- ماني (نايلة) المرأة من خلال الصحافة التونسية من الثلاثينات إلى سنة 1956، ش.ك.ب، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، مخطوطة، 1983.

- للدني (عمر بن إبراهيم البري)، سيف الحق على من لا يرى الحق، المطبعة الرسمية، تونس، 1931.

2 - في اللغة الفرنسية

- AMIRA-BOURNAZ (M.), C'était Tunis 1920, Tunis, Cérès Éditions, 2001 ; Maherza se souvient, Tunis 1930, Cérès Éditions, Tunis, 2000

- ALEYA SCHAIER (A.), La Dronne française en

- GENIAUX (Ch.), Les Musulmanes, Paris, Ed. Le Monde illustré, 1909

- GHARBI CHAGROUCH (R.), Tahar El Haddad, M.S. Ben Mrad : deux représentations conflictuelles du statut de la femme dans la société, C.A.R. de Sociologie, F.L.S.H., Tunis, 1983.

- LEMANSKI (W.), Mœurs arabes, scènes vécues, Paris, Albin Michel, 1913.

- MACHAT (S.), Analyse de la bibliographie sur la femme tunisienne de 1955 à nos jours, UNESCO, 1980.

- MARGUERITTE (L.P.), Les Tunisiennes, Paris, Ed. DENOEL, 1937.

- MEMMI (A.), Portrait du colonisé, Mayenne, Floch, 1989.

- Michel (A.), Le féminisme, Que-sais-je ?, PUF, 1980.

- MINCES (J.), La femme dans le monde arabe, Paris, Ed. Mazarine, 1980.

- MONTETY (H de),

* "Mutations des mœurs familiales", in E.S.N.A., février-mars 1960.

* Femmes de Tunisie, Paris, Ed. Mouton, 1958.

- PELLEGRIN (A.), « L'évolution de la musulmane en Afrique du Nord », in E.T.L., juin 1928.

- SERGIER (C.), « Les jeunes filles tunisiennes d'aujourd'hui », in IBLA, 1956, 2ème trimestre.

- SERVIER (A.), L'Islam et la psychologie du musulman, Paris, Augustin Chalmel, 1923.

3 - دراسات

استنلت العاوين التالية في أعداد متتاة حسب غرورة البحث :

- شمس الإسلام (1937)

- الصواب (1933-1928)

Tunisie entre 1934 et 1946, Thèse d'Histoire, F.L.S.H de Tunis, 1992.

- BAKALTI (S.), La Femme tunisienne au temps de la colonisation 1881-1956, Paris, L'Harmattan, 1996.

- BEAUCHAMP (Capitaine), La Tunisie, aperçu historique, races, religions, mœurs et coutumes au 19e siècle, Tunis, Ed. Charles Weber et Cie, 1927.

- BERQUE (J.), Le Maghreb entre deux guerres, Paris, Seuil, 1962.

- BOUSQUET (G.H.) et DEMERSEMAN (A.), « L'adoption dans la famille tunisienne », in Revue Africaine, n° 372-373, 1937.

- CARRA DE VAUX (L.B.), La doctrine de l'Islam, Paris, Ed. Beauchesne et compagnie, 1909.

- CHATER (S.), La femme tunisienne, citoyenne ou sujet, Tunis, M.T.E., 1976.

- DELMER (Père J.), « Une tare de l'Islam : la polygamie », in En Terre d'Islam, n° 15, janvier, 1928.

- DEMEERSMAN (A.), :

* Les Musulmanes, Paris, Ed. le monde illustré, 1909.

* « L'évolution féminine dans la bourgeoisie tunisienne », in IBLA, 1939, n°1

* « La femme musulmane au Sahel est-elle éducatrice ? » in IBLA, avril 1937.

* « L'évolution de la femme. Ses problèmes », in IBLA, 1er trim., 1947.

- D'ESPRES (Mme Lame), « L'évolution de la musulmane en Afrique du Nord », in En Terre d'Islam, juin 1928.

- DUGAS (G.), L'image de la Tunisie dans les lettres françaises entre 1880 et 1980, Thèse, Université de Montpellier, 1980.

- Leila (1936-1941)

- التميم (1930-1931)

- Le Maghreb (4/11/1988)

- L'Avenir de la Tunisie (1944-1948)

- Tunis Socialiste (1924, 1929-1930)

- L'Etendard Tunisien (janvier 1929-février 1930)

- La Voix du Tunisien (1931-1932).

- Femmes de Tunisie (1944-1946)

المصادر والمراجع

- 1) Memmi (A.), Portrait du colonisé, Mayenne, Floch, 1989, p. 131.
- 2) Bakalti (S.), La Femme tunisienne au temps de la colonisation 1881-1956, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 244-249.
- 3) Montety (H. de), Femmes de Tunisie, Paris, Ed. Mouton, 1958, p. 331
- 4) Memmi, Portrait. op.cit, p. 131
- 5) Bakalti (S.), La Femme tunisienne... op. cit, p. 134.
- 6) راجع مثلا شهادات توحيدة بن الشيخ وجلييلة مزالي وزييدة حميرة ب : نساء وذاكرة.
- 7) راجع شهادة توحيدة بن الشيخ ب «بقاء وذاكرة».
- 8) حول تلك التحولات في لغات وشي الخليل انوار راجع مذكرات السيدة محروية بورمار .
- Amira-Bournaz (M.) C'était Tunis, 920 Tunis, Cérès Editions, 2000, Maherzia se souvient, Tunis 1930, Cérès Editions, Tunis, 2000
- 9) Geniaux (Ch.), Les Musulmanes, Paris, Ed. Le Monde illustré, 1909, p. 166
- 10) لمريد التماسيل حول هذا الموضوع راجع : كربول (سميرة)، «صورة المرأة المسلمة بتونس من خلال الكتابات الأوربية أثناء الفترة الاستعمارية»، مجلة روافد، عدد3، 1997، «مواقف مختلف التيارات الفكرية الفرنسية بتونس من المرأة خلال الفترة الاستعمارية» مجلة روافد، عدد3، 2000.
- 11) كربول، «مواقف...»، نفس المرجع.
- 12) Demeersma (A.), «L'évolution féminine dans la bourgeoisie tunisienne», in IBLA, 1939, n°1, p. 308.
- 13) كربول (سميرة)، «مواقف...»، نفس المرجع، ص 52.
- 14) ابن عاشور (محمد العاضل)، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، الدار التونسية للنشر، النشرة الثالثة، 1983
- 15) خالد (أحمد)، أعضاء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985، ص 231.
- 16) الدرمعي (أحمد)، حياة الطاهر الحداد، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، 1975، ص55.
- 17) الساحلي (محمد مهدي)، صدى إصلاحات كمال أتاتورك العلمانية في تونس، 1938-1923، ش.ك.ب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، 1986.

- (18) السعداوي (نوال)، الوجه الحاري للمرأة العربية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د ت)، ص 109-121.
- (19) العيادي (لاليا)، جذور الحركة النسائية بتونس، تونس، (دون ذكر الناشر)، 1987، ص 29.
- (20) نشرة أعمال المؤتمر الثاني لـ ج. ط. ش. إ. م. الجزائر 1934.
- (21) Source : Annuaire statistique de la Tunisie 1946, p.62
- (22) ابن يوسف (عادل)، «قراءة في مواقف الطلبة التونسيين بفرنسا من بعض القضايا الوطنية في مطلع الثلاثينات»، بمجلة روافد عدد5، 2000.
- (23) خالد (أحمد)، أعضاء من البيئة التونسية ... نفس المرجع.
- (24) الصواب 7 ماي 1920.
- (25) تونس الشهيدة، ص 76.
- (26) Tunis Socialiste, 16/1/1929.
- (27) L'Etendard tunisien, 11/1/1929.
- (28) الحيداد (الطاهر) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، سوسة-تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1997، ص 171 - 172.
- (29) المصدر نفسه، ص 9.
- (30) انظر : عليّة الصنبر، «بشكائيات الانحطاط والرفق في فكر الحيداد»، روافد، عدد6، 2001.
- (31) امرأتنا، ص 9-10.
- (32) المصدر نفسه، ص 31-32.
- (33) المصدر نفسه، ص 78.
- (34) المصدر نفسه، ص 13.
- (35) المصدر نفسه، ص 47.
- (36) المصدر نفسه، ص 55.
- (37) المصدر نفسه، ص 45.
- (38) المصدر نفسه، ص 24.
- (39) المصدر نفسه، ص 182.
- (40) المصدر نفسه، ص 185.
- (41) المصدر نفسه، ص 188.
- (42) المصدر نفسه، ص 189.
- (43) المصدر نفسه، ص 192.
- (44) المصدر نفسه، ص 30.
- (45) المصدر نفسه، ص 67.
- (46) المصدر نفسه، ص 205.
- (47) المصدر نفسه، ص 205-217.
- (48) La Voix du Tunisien, 12/12/1930.
- (49) خالد، أعضاء من البيئة التونسية... نفس المرجع، ص 345.

- (50) انظر : عليّة الصغّير : «الحقّاد ونقد المجتمع»، أمل، عدد 22-23، 2001.
- (51) التديم 13/11/1930.
- (52) الدروي (أحمد)، حياة الطاهر الحداد، ليبا-تونس، الدار العربية للكتاب، 1975، ص 123
- (53) خلد، أنواء من البيئة التونسية، نفس المرجع، ص 266 وثالثة ماي، المرأة من خلال الصحافة التونسية من الثلاثينات إلى سنة 1956، ش.ك.ب، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، مخطوطة، 1983، ص 63.
- (54) العبيدي (ليلى)، جذور الحركة النسائية... نفس المصدر، ص 29.
- (55) المصدر نفسه، شهادة بشيرة بن مراد، ص 23
- (56) ضيف الله (محمد)، «معالم الحركة النسائية بتونس من 1936 إلى 1956» مجلة رواد، عدد 1، 1995، وكذلك : Bakalti, La femme tunisienne..., op.cit. pp. 80-81
- (57) الشابي (لطفي)، «تخلّفات البعد الثقافي والاجتماعي والتربوي لجمعية الشبان المسلمين بتونس 1944-1947» أعمال ندوة «البلاد التونسية في فترة ما بعد الحرب 1945-1950» نشر المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، 1991، ص 138.
- (58) العبيدي (ليلى)، «جذور الحركة النسائية... نفس المصدر، ص 41-42.
- (59) مجلة الشبان المسلمين، 1 أفريل 1947.
- (60) راجع شهادة إحدى مناضلاته فلاديس علة في ساء وذاكرة، ص. 51-75.
- (61) Bakalti, La femme tunisienne..., op.cit. p.85
- (62) راجع : Marzouki (I.), Le Mouvement des femmes, pp. 94-141
- (63) عليّة الصغّير (عميرة) «طاهرة: خروع في تونس بين 1944 و1947»، المجلة لتاريخية المعاصرة، 74، ماي 1994.
- (64) العبيدي (ليلى)، جذور الحركة النسائية... نفس المصدر.
- (65) راجع شهادة بشيرة بن مراد وسعاد اختلّش في ليلى العبيدي، م.م. ص 29-49.
- (66) أوردته المرزوقي. م.م. ص. 130.
- (67) انظر شهادتها حول معانيتها وكفاحها لممارسة عشقها الفتى في نساء وذاكرة. م.م. ص 143.
- (68) راجع : Bakalti, La femme tunisienne..., op. cit. p. 103 et sq. وكذلك : Bakalti, La femme tunisienne..., op. cit. pp. 80-81

صورة المرأة في الكتابات العربية الحديثة

بين جيلين من المثقفين العرب

هادية صيد (*)

مقدمة :

الغربية مقابل مثلتها العربية، إذ أنّ العديد من الباحثين يرون أو وضع المرأة هو صورة المجتمع ومقياس رقيه، فبمقدار تحررها وتطور شخصيتها يكون تحرر المجتمع وتطوره، فبرزت مجموعة من المفكرين الذين دافعوا عن حقوق المرأة أمثال «رفاعة رافع الطهطاوي» و«أحمد فارس السقياقي» و«محمد السنوسي» و«علي مبارك» وغيرهم من المثقفين الذين قدموا إصلاحات هامة للبلاد العربية والتي من بينها إصلاح وضع المرأة في إطار نهضة شاملة أدرجت المرأة في إحدى عناصرها.

ولم تقتصر الرحلات إلى أوروبا على هذه البعثات بل تواصلت إلى حد الآن وتنوعت الأغراض منها، ذلك أن الحاجة إلى الغرب لم تنتف بل أصبحت أكثر إلحاحا من ذي قبل، خاصة وأن المسافة التي بيننا وبين الغرب تزداد اتساعا في مجال التقدم والتطور.

وبما أن الغرب صار معروفا إضافة إلى أن مسألة المرأة لم تعد تطرح من زوايا النظر التي كان ينظر من خلالها رجال الإصلاح، فقد تجاوزت الحوض في مواضيع أخرى كحقها في التعليم والسفر والعمل إلى قضايا ذات

ظلت قضية المرأة تتجاوزها التيارات الفكرية المختلفة، لتجعل منها مسألة متجددة على الدوام، ولا تكاد تختفي حتى تظهر من جديد وباعتبارها يكون الطهور نتيجة تسليح كل تيار بما توصل إليه القلم والذراع المختلفة.

ولعل من أبرز ما يلاحظ في البدء هو أن هذه القضية غالبا من تطرح في المجتمع العربي، في إطار علاقتها بالدين، أي أن المرأة ما تزال تتأرجح بين مقولتي الحرام والحلال، ولم تتناول من زاوية موضوعية علمية إلا نادرا، أي أن قضية المرأة لم تدرس لذاتها منفصلة عن التفكير الديني أو السياسي، والذي يعني هنا ليس الرؤية الدينية وإنما إبراز دور المثقفين العرب في النهضة بوضعية المرأة العربية ومكانتها داخل المجتمع.

من هنا كانت الانطلاقة مع مؤلفات «أدب الرحلة» عبر وصف الأوضاع الاجتماعية والثقافية للأوروبيين وبالأخص ملاحظة الفوارق الهامة بين وضعية المرأة

(*) باحثة، تونس

مستويات أخرى كالمساواة الفعلية والجنس وإثبات الذات من خلال الروايات التي اهتمت بعلاقة الشرق والغرب.

فإلى أي مدى تنكس مواقف المفكرين العرب من المرأة الغربية قراءة لمستقبل المرأة العربية المسلمة؟ وماهي المسافة المقطوعة بين هذين الجيلين من الكتاب؟

I - مطالب المصلحين العرب تجاه المرأة العربية :

تداول بعض المثقفين الشرقيين النظر إلى المرأة ككائن قائم بذاته له حقوقه وعليه واجباته، باعتبارها إحدى القضايا الاجتماعية الرئيسية التي نظر إليها من الرؤية التحديدية، فكانت محاولة بعضهم للنهوض بالمرأة والعمل على تحريرها من أسر الماضي وإغلاله مطالين بتمكينها من حقوقها في الحرية والعمل والمساواة والتعليم على الصعيد المدني والاجتماعي.

1 - الدعوة إلى تعليم المرأة :

أدرك الطهطاوي رائد المصلحين ما للمرأة من دور في الحياة فعبّر في فقرات مختلفة من كتابه «المرشد الأمين في تربية البنات والبنين» عن مجمل أفكاره وآرائه فيها، إذ اعتبرها مساوية للرجل في تكوينها وحدة ذكاتها، فدعا إلى تعليمها خاصة «وقد قضت التجربة في كثير من البلدان أن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنه لا ضرر فيه أصلاً» (1). وقد كان هذا مطلب من أهم مطالب مفكري النهضة في العصر الحديث لأن «الإصلاح لا يتحقق إلا من خلال إصلاح الخلية الأساسية في المجتمع وهي الأسرة، فصلاح الأسرة متوقف على إصلاح وضع المرأة وتعليمها أولاً وبالذات» (2). وبالتالي جعل الطهطاوي من التربية وسيلة ناجحة لتحقيق تلك الأهداف والتي تكون بيد الأم، وعليها تبني الدعوة إلى تعليم المرأة وتحررها، فتتحول الطرح من النظر إلى المرأة كموضوع للتربية إلى النظر على أنها أداة للتربية.

واتطابقاً من هذا الفهم، طفق الشدياق يسخر من الذين يتركون بناتهم جاهلات بين أيدي الخدمات «فأليست إذا اشتغلت بقراءة فن من الفنون أو بمطالعة الكتب القيّنة صرفها ذلك عن استنباط الحيل فأما إذا لم يكن لهن شغل غير ملازمة البيت وليس فيه غير الخدمة فإن أفكارهن وأهواهن كلها تتجمع إلى مركز واحد وهو اتخاذ الخدمة وسيلة لهن وسندا فكلامها عندهن أصدق من كلام أمهاتهن» (3).

وطالب الطهطاوي بأن يكون التعليم مختلطاً لأن الاختلاط يكسب الفتاة فهماً أعمق للمجتمع والحياة ويتيح لها معرفة الطرف الآخر ويسهل تحسين عملية عقد القران وهي النهاية الطبيعية للعلاقة بين الجنسين، وأكد أن تعليم الفتاة القراءة والكتابة والحساب والقواعد يساعد على رفع مستوى وعيها وثقافتها وجعلها قادرة على مشاركة الرجل الأحداث وتبادل الآراء في الشؤون الخاصة والعامة ويعزز مكانتها في قلوب الرجال، فإن هنظر على جد قول الطهطاوي «ما يزيدهن أدباً وعقلاً ويجعلهن بالمعنى أهلاً ومصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي فيعظمن في قلوبهم ويعظم مقامهن لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش مما ينتج من معاشره المرأة الجاهلة لامرأة مثله» (4).

فنحن نلمس من خلال هذا الكلام روحاً ديمقراطية واضحة في مطالبة المصلحين بالمساواة المطلقة بين الناشئة في الحصول على حق التعليم للذكر كما للأُنثى، وذلك لإيمانهم بضرورة تطوير الفرد حتى يزد نفعه للمجتمع والوطن.

2 - الدعوة إلى عمل المرأة :

إن المصلحين لا يحملون المرأة قسراً على العمل، وإنما يتركون لها المجال مفتوحاً حسب اقتضاء الحال وحسب الاستطاعة، ثم إنه من حيث المبدأ كل الأعمال التي يقوم بها الرجل يمكن أن تقوم بها المرأة لكن حسب طاقتها، فالطهطاوي مثلاً لم ينظر إلى الفائدة المادية

3 - مدى توافق المفكرين في النهوض بالمرأة :

لئن كان للمصلحين مواقف واضحة من المرأة الغربية فإن مواقفهم من المرأة الشرقية ظلت خفية وضمنية ويعيد عن التصريح ، وخلافا لذلك نجد أنهم مهينين في الحديث عن المرأة الغربية ليمتصوا غيرهم بالأخبار الغربية والعجبية ، متخذين في ذلك موقف الرحالة الناقل الأمين في وصفهم للبلدان التي زاروها مقدمين مشاهد مدققة إلا أن الأمانة في النقل والنزاهة في التصوير لا يعني أن الرحالة مقتنعين بكل ما شاهدوه ولا يعني أنهم يدعون إلى تطبيقه بحذافيره في البلدان الشرقية ، فقد يكون النموذج يعجبه في بلاد الغرب في حين لا يراه لائقا في بلاده .

ولعل ما كان يحوز مفكري الإصلاح في القرن التاسع عشر تلك الرؤية الشمولية للمجتمع ، فظل تناولهم بعض القضايا مشتتا ولا يخضع لبنية متجانسة تؤلف بين السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، فكانت محلولتهم لبعض القضايا المطروحة تعود بالأساس إلى طبيعة ثقافتهم ونوعية المعارف التي اكتسبوها ، كما يعود أيضا وبالحصول إلى نوعية الثقافة التقليدية السائدة في أوساطهم .

ولهذا لم يتطرق هؤلاء المفكرون مثلا في قضية المرأة إلى ضرورة مشاركتها في كل مجالات المجتمع ونشاطاته أو الولاية والتعدد والطلاق ، لأن مرحلة التطور التي كانت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة ومنظومة القيم التي ترسم توجه المجتمع لم تكن تسمح بأكثر من المطالبة بتعليم المرأة وتربيتها وإكسابها بعض المهارات ، كما أن سلم أولوياتهم كان يضع الهم السياسي وقضايا الحرية والعدالة على رأس الأولويات ولم يكن ليروا في مشكلة المرأة إلا قضية ثانوية في مسار نشاطهم العام .

وعلى أي حال ، فإن آراء المتنورين هؤلاء كان لها أثر كبير جدا في مسيرة تحرير المرأة ، هزت قناعات المجتمع وفجرت آراء جديدة وشجعت شرائع اجتماعية

الراجعة إلى الاقتصاد الوطني فقط والمتعلقة في التنمية والتطور وارتفاع الإنتاج ، وإنما نظر إلى الفائدة الأدبية أيضا والمتعلقة في انتشار الأخلاق الفاضلة من خلال الإحساس بقيمة العمل وأهمية بذل الجهد للحصول على المكسب الشرعي» (5).

وهذه المبادئ قد اجتهد الطهطاوي طويلا في تحقيقها ، وليؤصل تاريخيا وشرعيا جدارة عمل المرأة وهو ما قام به محمد السنوسي إذ استند إلى الدين الإسلامي ليثبت شرعية عمل المرأة خاصة وأنه يستخلص أن الإسلام أتاح للمرأة فرص المساهمة في الحياة العملية في ميادين محددة «كالطب والتوليد» (6) . لذلك كانت صور المشاركة التي ذكرها في نهاية دراسته مستمدة من تاريخ الإسلام ، وهذه المساندة الفعلية التي أكدها السنوسي تزداد ثباتا مع الشدياق الذي كان من أوائل الداعين إلى خروج المرأة للعمل ، وتتجلى تلك الصورة فيما سجله من فقرات عديدة عن المرأة الأوروبية العاملة «ففي باريس ترى النساء اللاتي يبيعن في الدكاكين أكثر من الرجال وهن اللواتي يقبض ثمن ما يباع لا الرجال وفي لندن ترى النساء مستخدمات في مواضع متعددة حتى إن آلات التلغراف في جميع انكلترا تكاد أن تكون مخصصة بهن» (7) .

ومن الفوائد الهامة التي يقدمها العمل للمرأة هو ملء الفراغ النفسي ليشغل مواطنها عن دواعي العشق والهوى والجموح في الشهوات مما هو من شأن النساء البطالات «فإن البطالة سبب شتى الرقائل ولا سيما بطالة النساء فإن فراغ أيدهن عن العمل يشغل ألبتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء الزائفة فلا شيء يصون المرأة عن الرذيلة ويدينها من القضيلة أكثر من العمل» (8) .

وبصورة أعم تتجلى قيمة عمل المرأة في تلك الفائدة الحضارية التي جنتها الأمم الأوروبية من عملها فقد كانت سندا للرقى والتقدم ونهضة الدول .

1 - صورة المرأة الغربية والشرقية في الرواية :

لقد منحت الحرية للمرأة الغربية بأن «تدرك قيمتها كإنسان في توحيدها للجسد وللروح معا فتكون قد أكدت استقلاليتها وعاشت حريتها العاطفية كشخصية إيجابية تحقق بحريتها السعادة لنفسها والآخرين كما تحقق رقي المجتمع (9). وهذا ما نجده لدى جاتين مونرو «بطلة رواية الحبي اللاتيني لسهيل إدريس وهي المرأة التي «تحب روحها عن جسدها وجسدها عن روحها وتعلي شأن الحرية» (10) فجاتين اختارت طريقها بنفسها حين شعرت أن عائلتها وخطيبها سيكونان سببا في تعاستها وفقدان إنسانيتها «تلك التي انتصرت على عقدها وأخذت تمارس حرية التدخل في وجودها لتحديد مصيرها واختيار أوضاعها المختلفة» (11).

في حين تبرز شخصية المرأة الشرقية في الرواية عكس وضعية المرأة الأوروبية المتحررة فقد سحق الرجل الشرقي عاداته وتقاليدته البالية كبنوة المرأة العربية وخنق صحتها حتى طوله من التاريخ حتى أمست عاجزة عن الكلام. وهذا ما جسده شخصية «ودالريس» في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» والذي يصر على الزواج من «حسنة» ويأبى أن يعترف برفضها له «لا أتزوج غيرها ستقبلني وأنتها صاغر تظن أنها ملكة أو أميرة؟ الأراذل في هذا البلد أكثر من جوع البطن، محمد الله أنها وجدت زوجا مثلي» (12). وتصوغ عادات القرية السودانية حياة «حسنة» لتتحول قصتها مأساة ورمزا دقيقا في الرواية إذ تمثلت «حسنة» النذير بالنسبة للمرأة السودانية في المستقبل لأنه لم يسمح لها أن تحيا حياتها كما تريد، بل عولمت كأمراة غير محتشمة مجبونة وتمدنة من قبل مجتمع ذكوري محافظ يصنع عن مطالب «ودالريس» الفظة منها، ولهذا فضلت «حسنة» أن «تضحي بنفسها بأن يقتله وقتلت نفسها، طمته أكثر من عشر طعنات... يا للباسعة» (13). فسنة أرملة مصطفى سعيد خلعت نفسها من ودالريس ولكنها في الوقت نفسه صدمت العقيدة الشرقية البالية، وقتلتها «الودالريس» ليس إلا تفجيرا لغضب وحقد دفين ومحاولة

وسياسية على جعل المرأة من أولوياتها وهيات المناخ لبداية نضال تحرري منذ مطلع القرن العشرين حتى الآن. فحركة المرأة والمجتمع في الوطن العربي كانتا متوازيتين في طريق التحرر أي من العقيدة الشرقية ومن الهيمنة الاستعمارية، وبالتالي محاولة استقراء صورة المرأة من مختلف مصادر أدبية جديدة ثم تحليل ما تنهض عليه صورة المرأة من مكونات فكرية تشكل مدار أسئلة طرحته حولها وما تنفرد به من خصائص فنية تتجلى في لغة الكتابة وأسلوب الصياغة عبر نموذج أدبي جديد عرف بالرواية.

II- حضور المرأة في الرواية :

انتبه كتاب الرواية العربية الحديثة لواقع المرأة الشرقية، فاعتنى الروائيون بتصويرها في أوضاع مختلفة وفي مراحل متطورة كانت تتناسب مع المستوى المتقدم الذي وصلت إليه المرأة في المجتمعات التي تصورها أعمالهم.

وهكذا إذا نظرنا إلى المرأة كصورة في بعض الروايات التي وصلت فيها مستوى النموذج الفني، فإما نجد أن كل كاتب من كتاب الرواية قد عنى بطريقة أخرى تقديم ذلك النموذج الذي اختاره وفق معايير الخاصة، وكان تنوع الصورة الفنية للمرأة في الرواية دليلا على الاهتمام الذي لفتته المرأة من كتاب القصة والرواية كبطلية، فالبطولة للمرأة موجودة لكن المرأة كنموذج تحمل جميع الدلالات كأداة لتوصيل قضية ما إلى وعي القارئ وفكره.

لكن الذي يهمننا ليس وجود المرأة داخل الأعمال الروائية فحسب، بل الذي يهمننا كيفية ذلك الوجود وطبيعته، وما يطرحه على القارئ من قضايا اجتماعية وروية الكاتب وانتماؤه الفكري وبأي القطاعات من المجتمع يرتبط... كل تلك الجوانب لابد أن تلقي الضوء الكاشف على المرأة في الرواية كنموذج وبالتالي كيف جسدت الروائيون صورة المرأة الواقعية؟ وكيف وقع تحديد الدلالة الفكرية والملاحق الفنية للصورة؟

3 - مدى تكامل صورة المرأة في الرواية :

عبر هذه المقتطفات المصغرة التي أخذناها من نماذج روائية، نرى أن المرأة لا تزال موضوعاً هاماً إذ تتعامل مع المرأة تعاملًا أساسياً، فهي بالنسبة إليه إحدى العلاقات التي ينظر عبرها إلى الحياة.

ومن جانب آخر ارتبط اختلاف نظرة المثقفين إلى المرأة باختلاف خصوصية قضاياهم، فالكمل ينظر إليها من خلال أزمته الشخصية والفكرية والتناقضات الحادة التي يعيشها بين أفكاره وعقائده وطموحه، وما المرأة إلا جزء من هذا الواقع، والمرأة البطلة التي عقد عليها المثقف علاقات داخل هذه الروايات المدروسة تكاد تكون المرأة العصرية الحديثة، فأغلبهم مثقفات حصلن على درجات تعليمية معينة مثل التلميذة والطالبة والموظفة حتى أن المرأة الشعبية التي قل حضورها تظهر كأبي امرأة حديثة نراها تصبو إلى تعبير حياتها مثل شخصية حسنة بنت محمود، فقد وهبها مصطفى سعيد شيئاً من روحه العصرية، فثارت على الشخصية الاجتماعية التي جعلتها أداة للنهم الجنسي وما رصدها للإصباح إلا «لنؤكد ذاتها ونصر أن تكون فاعلة لا مغفلة... وصانعة للأحداث فأوقفت عدوان المجتمع ضدها في شخص وداليس» (17).

وكما يلاحظ حضور المرأة الأوروبية الكثيف لدى بعض المثقفين إلا أن المرأة العربية رغم ثقافتها لا تتخذ صورة المرأة الأوروبية فهي في أغلب الحالات تظل محافظة على القيم الأخلاقية في علاقتها مع الرجل وإن تحورت فبمقدار معين.

وعبر تلك النظرة الواعية للكتاب حول البطلات الشرقيات للروايات العربية نستطيع أن نرى إنعكاس وضعها الحياتي والاجتماعي في مجتمعاتها المعاصر الذي ارتفع بها روائيتها إلى مستوى الرمز في بعض الأحيان للتعبير عن أفكارهم متجاوزين ذلك الدور التقليدي كمتصر من أجل الانجذاب والتمتع للرجل، بل إنها برزت ككاتن يتأثر بكل ما تقدمه الحياة من تعارضات بمختلف أشكالها.

لفرض وجودها على الرجل وكذلك للحد من حريته وأتانيته، ولكن هل استطاعت حسنة بعد هذه الجريمة إيقاف العالم العربي؟

هذه الشخصية النسائية كانت على درجة من الوعي والحساسية بحيث أثبتت ذاتها وفرضت وجودها، في حين بقية الشرقيات يعانين الاختناق والصمت ويقتن معنوا كل يوم عن وعي وعن غير وعي، لهذا يتأثر الروائي ويقول مدافعا عن حسنة «إنها لم تكن مجنونة، كانت أحقل امرأة في البلد وأجمل امرأة في البلد» (14).

وإذا كان الراوي يريد الدفاع عن المرأة ويحاول تحريرها من العقد والركبات فلن يستطيع ذلك ما لم تشعر المرأة في أعماقها بضرورة التعبير والتطور حتى تحد من أتانيتها الرجل وتغرض وجودها عليه. وتتجاوز شخصية حسنة كبطلة الرواية لتعبر عن وضعيات نساء العالم الثالث ضحايا العادات والتقاليد البالية والأفكار الرجعية المتحجرة.

2 - تشكل المعاني السامية وراء صورة المرأة

لقد برع المؤلف في وصف صورة المرأة التي هي النافع الحقيقي لإعادة الثقة إليها، بل إن تجربة المرأة فتحت له آفاقاً كثيرة في الحياة من بينها فكرة القومية والنضال القومي لتصبح المرأة «الوسيلة لإثارة قلق مبدع ومشكلات جديدة لها صلة بقلب حياته القومية» (15). فمن خلال التجربة الجنسية التي عاشها في الغرب أسهمت بدرجة ما في التطور والتبصر والوعي الفكري والإحساس بالمسؤولية وبضرورة الاضطلاع بدور ريادي إزاء الذات وإزاء الوطن بل وإزاء الغرب، وبذلك يتجاوز مؤلفو الروايات مسألة التحرر الجنسي في الغرب إلى مسألة التحرر الفكري والمعرفي والسياسي وذلك بدءاً بإثبات الذات أي إثبات كينونة الشخصية البطلة التي نجدها ناشد حضور المرأة «لم تراك يا جانين ضللت غائبة عن وجودي هذه الأعوام الطويلة؟ وهل ستمكثين بعد ذلك هذا الوجود الفارغ الذي يبحث أبداً عن معنى لذاتيته» (16).

بينها وبين المرأة الغربية، وكذلك بينه وبينها، مما يكاد يشكل عائقاً في علاقته بها، إنه يريد أن يتحرر، أن تصل إلى مستوى المرأة الغربية في عملها وثقافتها بدلاً من البقاء على جهلها وتخلفها. وهو يريد أن يخرج من أزمته من خلال تحقيق التوازن للشؤون في شخصية المثقف العربي، فهل وفق الرجل العربي في اختياراته؟ وإلى أي مدى ساهمت مبادئ وأفكاره في تحرير المرأة العربية؟

4 - نقائص الأثر الأدبي :

رغم الإضافات الهامة والمعاني الجديدة التي قدمتها الرواية عبر صورة المرأة إلا أن أي عمل أدبي لا يخلو من ثغرات ما، إذ نجد بعض التناقضات والأفكار السلبية التي تبلور بحث البطل الشرقي عن صورة المرأة التي ينظرها في الظاهر وينشدها في الباطن حتى الهوس والجنون لأنه لا يبحث في المرأة إلا عن نفسه وعن امرأة ليس لها من الأنوثة إلا جسد أو عن امرأة تشبه الرجل في أفكارها وأعمالها، امرأة يريد جسدًا فانيًا ويرفضها بدلاً لأنها تلبي كل معاني الرجولة الشرقية وتهدم فيه كل مقوماتها، وهذا التناقض يجعل من المثقف العربي لا يبحث إلا عن المرأة الشرقية في المرأة الغربية.

ومن البديهي أن لا ننكر على الأبطال الروائيين نزوعهم التقدمي ومواقفهم التقديرية للكثير من التقاليد الشرقية بوجه عام، ولكن تقدميتهم لها حدودها التي تتمثل في الأخلاق والأدب الاجتماعية، فالمثقف العربي يريد أن تكون المرأة الشرقية متحررة، ولكنه يرفض أن يتجاوز هذا التصور عذريتها، والأمر ليس بيده بل المجتمع والبيئة التي نشأ فيها والتي تتحكم في هاته الأيديولوجيات السلفية والمتوارثة ليجذب هذا التيار الراسخ جذوره، ولتحول الأفكار في الروايات في الكثير من الأحيان بعكس الوجهة التي كان يفترض أن تسير فيها ليسقط داخل بوتقة شرقية وماضيه، فبقدر ما يأخذ بطلنا في وعيه موقفاً نقدياً وهجائياً من تقاليد الشرق تجاه المرأة فإنه يبقى في

كما نجد الجأرة الأدبية التي تميزها مجموعة من الأدباء أمثال «سهيل إدريس» و«الطيب صالح» من ذلك على سبيل المثال تطرقهما لمسألة الجنس وهي من المسائل التي لا مناص منها في كل حديث موضوعه الشرق والغرب إلى حد الآن، وإن كانت من قبل - إذا استثنينا الشدياق - موضوعاً لا مجال للقول فيه في كل الأعمال الأدبية السابقة بسبب ما تلبس به الأدب من اعتبارات أخلاقية، وبذلك «فالحي اللاتيني» و«موسم الهجرة إلى الشمال» مثلاً يعتبران فتحاً أدبياً استطاعت الرواية العربية أن تحققه. وهذا ما عزا بجورج طرابشي وهو من أبرز النقاد المعاصرين إلى أن يقول «إن الضجة الأدبية التي رافقت الحي اللاتيني منذ ظهورها في مستهل سنة 1954 ترجع إلى أنها استطاعت ما لم يستطع غيرها أن يكون النموذجاً للرواية التي تعالج العلاقة الحضارية بين الشرق والغرب من خلال العلاقة الجنسية بين المثقف الشرقي والمرأة الغربية» (18).

يتعرض كتاب هذه الروايات جميعاً إلى قضية الجنس ليطرحوها بصفة ملحّة وإذ كانت بفضيلة الجنس بصفة خاصة وقضية المرأة بصفة عامة، هي القضية المحرّمة في الفكر العربي المعاصر إذ أن الجدل قد دار منذ صدور المؤلفات الإصلاحية في قضية المرأة لتجاوز الرواية العربية هذا المحرم ولتجعل منه قضية فكرية هامة، ليصبح الجنس من المواضيع الحديثة التي دخلت عن طريق الاتصال بالفكر الأوروبي وليتحول كإحدى مظاهر التفتح على الذاتية الإنسانية وكقضية ملحّة لدى النخبة العربية المثقفة.

ويمكن أن نؤكد أن قضية الجنس كما طرحها المثقف العربي من خلال الرواية ليست تعبيراً عن العلاقة بين الرجل والمرأة فقط بل هي في أغلب الحالات تعبيراً جوهرياً للكثير من معاني الحياة وفي مقدمتها معنى الحرية الذي هو بمثابة القضية الكبرى عند كتاب الرواية، فهم يريدون من المرأة أن تتحرر، فحالتها المزرية تؤلم الرجل الشرقي المثقف الواعي بوضعها، فهي بالكاد لا تتمتع بشخصية ناضجة وواعية ليلبس بعداً شامعاً

لأدبها أسير التقاليد الشرقية التي لا يمكن أن يخرج منها رغم محاولاته المتكررة.

الخاتمة:

لقد يمكن طرح موضوع «صورة المرأة» في أدب الرحلة وأدب الروايات من تبيين جوانب العلاقات التي تربط المرأة بالثقافة العربي، وهي جملة من الأفكار والأبعاد الرمزية التي تم رسمها في صور عديدة كموضوع واحد كشف عن مدى مساواة الأوضاع الاجتماعية والنفسية التي تعيشها المرأة في ظل تعسف المجتمعات الشرقية القائمة على السلطة البطركية التي يجسدها الأب.

ولعلنا نلاحظ بعد هذه المتابعة ما قدمه بعض المبدعين من صور عن المرأة وإبراز العنصر الأنثوي في مراحل مختلفة ومواضع متنوعة تتناسب والمستوى التطوري الذي وصلت إليه المجتمعات العربية، فكل أديب قدم المرأة كبطلة في أحد أعماله حسب رؤيته الخاصة إلى جانب ما يرصده حول المشاركة التي تقدمها المرأة في الحياة، إذ هي تقاسم الأبطال الآخرين مجمل الهموم ومجمل العلاقات الاجتماعية في عائلتهم الروائي.

ولهذا كانت القضية التي تتحرك في إطارها المرأة ضمن هذه الروايات تبدأ بالحلب ومشكلاته ثم تتطور إلى نوع من الاحتجاج الفردي على بعض أزمات الاختلاف الفكري والقلق الوجودي كما تمس مشكلات العصر السياسية، وواقعها المعبرة عنه والعصر الذي كتبت فيه.

وعلى ضوء ما تقدم في هذا المجال نتبين أن صورة المرأة قد انتقلت من اعتبارها مجرد مفهوم موضوعي، ومعطى مباشراً في مؤلفات أدب الرحلة إلى اعتبارها مفهوماً رمزياً أضفى معنى جديداً شدد انتباه الكتاب

العرب في رواياتهم، ويرعوا في توظيفه تتجاوز أحياناً المرأة وصلتها بالمجتمعات الشرقية والغربية إلى أبعاد أخرى إنسانية.

وليس من شك في أن علاقة الأديب البطل بالمرأة ولاسيما الأوروبية هي الكاشف عن مدى تغلغل مشاعر الضياع والغربة في داخل الإنسان وإن المرأة مثلما صورها، قد خرجت من وضعية الانغلاق والجُمود التي فرضها المجتمع عليها إذ بدت ثائرة متمردة ومندفعة وراء رغباتها لا تكبح جماحها قوانين أو أعراف.

ومن الضروري أن نشير إلى تطورات جديدة مثل دخول المرأة ميدان الكتابة والحديث عن بنات جنسها وذلك بعد عمر طويل من إقصائها خارج حدود الكتابة والثقافة صوماً، فبدخول المرأة أخيراً إلى الإبداع بوصفها كاتبة أو مؤلفة وبوصفها ذاتاً وصوتاً مستقلاً حضرت لتمكين من لفت الأنظار إليها واستقطاب ألقام النقاد واهتمام المفكرين إلى ما يكتبه ويبدعه هذا الجنس اللطيف الحديث العهد بالكتابة. ولعل ما بذلته بعض الكاتبات المناضلات من أمثال فاطمة المرنيسي وهدى الجحراني ولطيفة الزيات هو من أبرز ملامح الأدب النسائي المكافح في البلاد العربية، فبعد تزعمهن للحركات التحررية النسوية في مختلف الأقطار العربية وتنظيمهن للاتحادات والجمعيات الخيرية النسائية منذ أواخر القرن 19 وبداية القرن 20 تطور النشاط النسائي فظهرت بعض كتاباتهن الهامة. وهذا التحول الفكري والتجاني في حياة المرأة قد جعلها تتحول من موضوع إلى ذات، أي من منفعل إلى فاعل في كتاباتها وفي التعبير عن نفسها وقصتها، وقد اصطلاح على تسمية ما يبدعه قلم المرأة «بالأدب النسائي» للدلالة على القسمة الثقافية والأدبية بينها وبين الرجل إلى جانب التساوي في مجالات أخرى عديدة.

- 1) الطهطاوي (دفاعه رافع) المرشد الأمين في تربية النبات والشتل: الأعمال الكاملة، 5 أجزاء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، أكتوبر 1973، الباب 3، ص 395.
- 2) المصدر السابق، ص 396.
- 3) الشدياق (أحمد فارس): الساق على الساق فيما هو القاريق، تقديم وتعليق سيب وهية الحازن، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت 196، ج 2، ص 55-56.
- 4) العودات (حسين): المرأة والدين والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1966، ص 120.
- 5) الطهطاوي: المرشد الأمين، الباب 3 الفصل 3، ص 393.
- 6) الجبري (نور الدين) «تفتح الأكمام»، رسالة محمد السوسي في المرأة - الحياة الثقافية عدد 52 سنة 1989، ص 140.
- 7) الشدياق (أحمد فارس): كثر الرعائب في منتخبات الجوابب، الأستاذة، مطبعة الجوانب، 1880، ج 1، ص 125.
- 8) نفس المرجع ونفس الصفحة.
- 9) أروط (جورج): سهيل إدريس في قصصه ومواقفه، دار الآداب، بيروت 1998، ص 115.
- 10) إدريس (سهيل): الحلي اللاتيني، دار الآداب بيروت، 1985، ص 214.
- 11) النقاش (وجاء): مشكلات ومدح في الحلي اللاتيني، مجلة الآداب، بيروت عدد 6، سنة 1954، ص 47.
- 12) صالح (الطيب): موسم الهجرة إلى الشمال، دار الحزب للنشر، سلسلة عيون معاصرة تونس 2002، ص 190.
- 13) المصدر السابق، ص 133.
- 14) المصدر السابق، ص 134.
- 15) عبد الدايم (عبد الله): الحلي اللاتيني أيضا: مجلة الآداب، 1954، العدد 5، ص 35.
- 16) إدريس (سهيل): الحلي اللاتيني، ص 223.
- 17) صفار (فوزية): أزمة الأجيال العربية المعاصرة، ص 151.
- 18) طرابيشي (جورج): الرواية والمرأة، الشاة والتطور، مجلة الآداب، عدد 40، 11 نوفمبر 1992.

دراسة مقارنة في مواقف «تفسير المنار» و«تفسير التحرير والتنوير» من مسألة تعليم المرأة

حسان الحناشي (*)

مقدمة :

تعليم المرأة، أن سَه إلى أن اعتناء الشيوخ بهذه القضية ليس من المسائل العادية البسيطة، خاصة إذا ما وضعنا في إصنافنا الاختلاف الجوهرى الهام بين مكونات الواقع الذي تعاملوا معه واقعنا اليوم، وبالأخص الاختلاف الجوهرى الكبير بين العقليات التي تعاملت مع ذلك الواقع والعقليات التي تتعامل اليوم مع واقع جديد مغاير تماما. فكيف كانت طبيعة دعوتهم إلى تعليم المرأة؟ وما هي منطلقاتهم في ذلك؟ وما نوع التعليم الذي أرادوه لها؟ وإلى أي مدى كانوا متفقين في معالجة هذه القضية؟

للإجابة على هذه الإشكالات اخترنا أن نقسم عملنا إلى عنصرين رئيسين:

- عنصر أول يهتم بدراسة دعوتهم إلى تعليم المرأة.
- وعنصر ثانٍ يبحث في نوع التعليم الذي أرادوه لها.

ولكن قبل أن نشرع في تحليل هذين العنصرين نودّ أن نعرّف هؤلاء المصلحين وبفاسيرهم.

تعتبر مسألة تحديث المجتمع الإسلامي وتطوير أساليب العيش فيه منذ بداية القول بالتأليف للميلاد قضية مركزية في تراثنا الفكرى والإصلاحى المعاصر المنادى بتحرير المرأة وإصلاح منزلها الاجتماعية في نطاق المصلحة الجماعية باعتبارها "وصفاً للفعل يحصل به الإصلاح أي النفع منه دائما وغالبا للجمهور أو للأحاد"⁽¹⁾، لذلك لا نستغرب أن يوجّه الشيخ عبده وتلميذه رشيد رضا والشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، في سياق الدعوة إلى إصلاح منزلة المرأة حتى يصلح المجتمع، اهتماماتهم إلى دراسة قضية تعليم المرأة التي تمهد بلا شك الطريق أمام التحرّر والكرامة.

وجدير بنا في هذا المقام وقبل التعرّض إلى مواقف «تفسير المنار» و«تفسير التحرير والتنوير» من مسألة

(*) باحث، تونس

1 - التعريف بمحمد عبده:

وقد نشأ رشيد رضا نشأة دينية خالصة توجت بحصوله على شهادة "العالمية" أو الإجازة في علوم الدين حوالي سنة 1896م من المدرسة الوطنية الإسلامية ببيروت.

وقد كان لمطالعته المتكررة لأجزاء "العروة الوثقى" ولقاءاته المتكررة بمحمد عبده أثناء إقامته في المنفى ببلقان دور كبير في إيمانه بالدعوة السلفية واعتناقه مبادئها ومباشرة العمل الإصلاحية إلى جانب أستاذه محمد عبده.

من أشهر آثاره: "مجلة المنار"، أصدر منها أربعة وثلاثين مجلداً، و"تفسير القرآن الكريم" المشهور بـ"تفسير المنار"، أصدر منه اثني عشر مجلداً ولم يكمله، و"تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده"، وقد صدر في ثلاثة مجلدات، و"نداء إلى الجنس اللطيف"، و"الوحي المحمدي"، و"ميسر الإسلام وأصول التشريع العام"، و"الحقارة"، و"الوهابيون والحجاز"، و"محاورات المصلح والمقلد"، و"ذكرى المولد النبوي"، و"شبهات النصارى وحجب الإسلام" (3).

ويعتبر "تفسير المنار" إلى جانب "مجلة المنار" من أهم مؤلفاته، التي استطاع من خلالها الترويج لأفكار أستاذه في معالجة جميع القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

3 - التعريف بتفسير المنار:

هو "تفسير القرآن الحكيم" الشهير بـ"تفسير المنار". ألقاه الشيخ عبده دروساً في الأزهر باقتراح من تلميذه محمد رشيد رضا بعد تأسيس "المنار" بستين (4). ونشر تباعاً في "مجلة المنار" ثم جمع في اثني عشر مجلداً بالعنوان المذكور.

وهذا التفسير عمل مشترك بين الأستاذ وتلميذه، فسر فيه الشيخ عبده القرآن من سورة "الفاتحة" إلى الآية الخامسة والعشرين بعد المائة من سورة "النساء"، واستغرق المجلدات الخمسة الأولى، وشرع السيد رشيد رضا في قراءة التفسير من الآية السادسة والعشرين بعد المائة من سورة "النساء" إلى أن انتهى في حدود الآية

ولد محمد عبده في قرية شبرا بمحلة نصر بمصر في محافظة البحيرة سنة 1849م، وتلقى تعليمه بالجامع الأحمدى بـ"بطططا"، ثم انتقل إلى الأزهر حيث مكث ثمانين سنوات (1869م-1877م) تعرّف خلالها على السيد جمال الدين الأفغاني (1838-1897م)، وشاركه في إصدار جريدة "العروة الوثقى". ثم بعد توقف المجلة تنقل محمد عبده في بعض البلدان الإسلامية منها تونس، وفي سنة 1888م عاد إلى مصر وبدأ مرحلة جديدة في حياته، فعين قاضياً في المحاكم الأهلية، ثم عضواً في مجلس إدارة الأزهر، ثم عين مفتياً للديار المصرية ثم عضواً في مجلس الشورى سنة 1899م فقام بعدة إصلاحات في المحاكم الدينية وإدارة الأوقاف، وأسّس في هذه الفترة جمعية خيرية إسلامية هدفها إنشاء المدارس الخاصة وانتخب رئيساً لها سنة 1900م ثم توفي سنة 1905م عن سنّ تاهز ستاً وخمسين سنة ودُفن في القاهرة.

من مؤلفاته: "رسالة التوحيد" (1897م)، و"الرد على هاتونو"، و"رسالة الواردات"، و"حاشية على شرح الديواني للمقائد العصفية"، و"شرح نهج البلاغة"، و"شرح مقامات البديع الهمداني"، و"تفسير القرآن الكريم" المشهور بـ"تفسير المنار" (لم يكمله)، و"الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة" (1902م)، و"الثورة العربية" (لم ينشئه)، و"ترجم رسالة الرد على الدهريين" (2).

ومن رجال الإصلاح الذين عاصروا الشيخ عبده وتأثروا بكتابات وتعلموا على يديه نجل السيد محمد رشيد رضا. فمن هو رشيد رضا؟

2 - التعريف بمحمد رشيد رضا :

هو محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني، ولد بقرية القلمون إحدى قرى مدينة طرابلس الشام شمال بيروت ببلقان سنة 1865م.

الواحدة بعد المائة من سورة «يوسف»: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ»، وهي خاتمة المجلد الثاني عشر والأخير من التفسير.

وقد كانت جهود محمد عبده وتلميذه السيد رشيد رضا ترمي في هذا التفسير إلى إصلاح المجتمع الإسلامي وتحديثه بالانقياس عن الحضارة الغربية ما يتماشى وتعاليم الإسلام (5).

ومن المواضيع الحية التي اهتم بها «تفسير المنار» مسألة تحرير المرأة ومساواتها بالرجل في الحقل الاجتماعي، وقد خصص رشيد رضا فصلاً مطوّلاً في حديثه عن مقاصد القرآن المختلفة عند تفسيره لسورة «يونس» وهو المقصد التاسع: «إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمادية» وفي عدد مختلف الحقوق الإنسانية التي تمتعت بها المرأة بعد ظهور الإسلام (6)، يؤكد في الختام أنه «ما وجد بين ولا شرع ولا قانون في أمة من الأمم أعطى النساء ما أعطاهن الإسلام من الحقوق والعناية والكرامة» (7).

ويستخلص من كل هذا أن «تفسير المنار» لم يخلو من بعض المواطن لمعالجة بعض المسائل الإصلاحية الاجتماعية العام، وهو ما سعى إليه محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره الضخم «التحرير والتنوير»، فمن هو محمد الطاهر ابن عاشور؟

4 - التعريف بمحمد الطاهر ابن عاشور:

ولد محمد الطاهر ابن عاشور في جمادى الأولى سنة 1296 هـ/ 1879م بقصر جدّه للأمر الوزير الأكبر الشيخ محمد العزيز بوضور (1823م-1908م) بضاحية «المري» من أحوّاز تونس الشمالية (8). وتلقى تعليمه بجامعة الزيتونة حتى سنة 1896م حيث أحرز على شهادة التطويع.

وقد تأثر الشيخ ابن عاشور بالحركة الإصلاحية التي تزعمها جمال الدين الأفغاني وتابعها من بعده تلميذه الشيخ محمد عبده وذلك عن طريق اطلاعه على مجلة

«العروة الوثقى» والتفاته بالشيخ عبده عند زيارته الثانية إلى تونس سنة 1903 م (9)، ومن أشهر مؤلفاته: «مقاصد الشريعة الإسلامية» و«أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» و«تفسير التحرير والتنوير»، صدر في ثلاثين جزءاً موزعة على خمسة عشر مجلداً، و«الكيس الصبح بقریب»، و«الوقف وآثاره في الإسلام»، و«أصول الإنشاء والخطابة»، و«موجز البلاغة»، ومما عني بتحقيقه ونشره «ديوان بشار بن برد».

ويبقى «تفسير التحرير والتنوير» من أهم المؤلفات التي تعتبر ثمرة تفكير طويل وتيقب استغرقا وقتاً ثميناً من حياة ابن عاشور حتى اتخذ منه هذا الأخير منبراً روج من خلاله لأفكاره الإصلاحية في جميع القضايا الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

5 - التعريف بتفسير التحرير والتنوير:

يعتبر تفسير «تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد» من تفسير الكتاب المجيد المختصر «بالتحرير والتنوير» من أعظم مؤلفات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وأنفسها وأشهرها وأوسعها ألماً حتى «سأوى (...) على اختصاره مطوّلات المقاطير فيه أحسن ما في التفسير وفيه أحسن مما في التفسير» (10).

وقد استغرق تأليفه تسعاً وثلاثين سنة وستة أشهر بداية من سنة 1341هـ/ 1921م إلى غايته الثانية عشر من رجب عام 1380هـ/ 1960م (11).

ويندرج هذا التفسير في رأي صاحبه ضمن إصلاح التأليف وتحديثها لأنه كان يرى أنّ «التفسير وإن كانت كثيرة فإنّه لا تمجد الكثير منها إلاّ عالة على كلام سابق بحيث لا حرج لمؤلفه إلاّ الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل» (12).

لذلك كان الهدف من هذه الموسوعة الإسلامية الضخمة، الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد ونيل التقليد الأعمى وإصلاح المجتمعات الإسلامية والارتقاء

بأوضاعها الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية نحو الأفضل.

وهكذا فإنه لم يعد من الغريب وقد انتضحت نزعة الشيخ ابن عاشور ومحمد عبده ورشيد رضا الإصلاحية أن يعرض «تفسير المنار» و«تفسير التحرير والتنوير» إلى تحليل أوضاع المجتمع الإسلامي من خلال مناقشة القضايا الجوهرية التي يكمن فيها سرّ تدهوره وبالتحديد قضية تعليم المرأة، التي لا بدّ من طلب الحلّ للموافق لها إن رام القوم نهضة وتقدّما.

1 - الدعوة إلى تعليم المرأة :

لئن حظيت مسألة تعليم المرأة في المجتمعات العربية في أواخر القرن التاسع عشر للميلاد، بعد انتشار التعليم وكثرة المدارس التي بدأت تؤمّن الفتيات المسلمات في مختلف البلدان العربية بأهمية بالغة في الفكر الإصلاحية العربي، فإنّ نصوص «تفسير التحرير والتنوير» لم تسعنا بكبير فائدة في هذا المجال، ذلك أنّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لم يركّز في معرض تفسيره للآيات القرآنية الخاصة بالمرأة على مسألة تعليمها وتثقيفها، ماعدا إشارة عابرة ذكرها في سياق تفسير الآية 228 من «سورة البقرة»، فيقول: «ودين الإسلام حربيّ بالعناية بإصلاح شأن المرأة، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني، والمرتبة الأولى، التي تفيض التربية السالكة إلى النفوس قبل غيرها، والتي تصادف عقولا لم تمسّها وسائل الشرّ، وقلوبا لم تغدّ إليها خراطيم الشيطان. فإذا كانت تلك التربية خيرا، وصداقا، وصوابا، وحقا، كانت أوّل ما ينشئ في تلك الجواهر الكريمة، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطر السليمة، فهيات لأمثالها، من خواطر الخير، منزلا رحبا، ولم تغادر لأغيارها من الشرور كرامة ولا حياء» (13).

إنّ هذا السكوت عن إثارة قضية هامة مثل قضية تعليم المرأة المسلمة في مثل هذه المدونة التي طمع فيها صاحبها في «بيان نكت من العلم وكتابات من التشريع، وتفصيل من مكارم الأخلاق» (14) يشير أكثر من إشكال

يمكن أن تختصرها في سؤال واحد: لماذا لم يتعرّض صاحب «التحرير والتنوير» إلى مسألة تعليم المرأة المسلمة في معرض تفسيره للآيات الخاصة بالمرأة؟

غير أنّ هذا السكوت عن إثارة قضية تعليم المرأة في «تفسير التحرير والتنوير» لا يعني انصراف الشيخ ابن عاشور عن معالجة هذه القضية في بقية مصنفاته، لأنّه قد تعرّض إلى هذه المسألة في مؤلفات أخرى نخص بالذكر منها، كتاب «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» وكتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية»، وهو ما يشير بدوره إشكالا آخر يتعلق بدوافع الشيخ ابن عاشور إلى الاهتمام بمسألة تعليم المرأة في هذين المؤلفين وإهماله له في تفسيره خاصة إذا علمنا أنّ كتاب «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» وكتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» قد كتبا في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين أي في أواخر تأليف «تفسير التحرير والتنوير» الذي انتهى من تأليفه سنة ستين وتسع مائة وألف.

هل يعني ذلك أنّ اهتمام ابن عاشور بمسألة تعليم المرأة المسلمة في كتابيه المذكورين قد أمكته عليه مستجدات أنواع الترسّي هناك؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل كانت دعوته إلى تعليم المرأة منسجمة مع متغيرات واقعه؟ وما هي نقاط الاتفاق بينه وبين الشيخ عبده، والسيد رشيد رضا في دعوتهم إلى تعليم المرأة؟

لقد اعتر «تفسير المنار» و«تفسير التحرير والتنوير» منذ منطلق اهتمامهما بقضية تحرير المرأة المسلمة، أنّ الدين الإسلامي قد اعترف اعترافا تامّا بحقوق المرأة الأساسية وقرّر المساواة الكاملة بين المرأة والرجل خلافا لما فهمه بعض المسلمين الذين تدنّت عندهم منزلة المرأة، من المبادئ القرآنية. وهذا ما عبّر عنه رشيد رضا بوضوح في «مجلة المنار» حين قال: «كانت المرأة مهضومة الحقوق يعاملها الرجال باستبداد في جميع الأجيال والأعصار حتّى جاء الإسلام فسوّى بين الرجل وامرأته في جميع الحقوق والواجبات إلّا أنّه جعل الرجل كافلا للمرأة وأعطاه حقّ الولاية العامة لقوّته وضعفها (...).

أمر الحاجة إليه، كانت كلها عاصية لله تعالى مخالفة لدينه»(19).

ولما تقرر أنّ «البشر متحذون في صفة الإنسانية المتقومة من صفات وضعت عليها الخلق النفسانية والجماعية وضعا واحدا في جميع أفراد النوع فهم في ذلك سواسية في جلّ أحوالهم من تفكير وعمل»(20)، إلّا ما يميّز به الرجال من الرئاسة، فقد اعتنى الشيخ بدراسة قضية تعليم المرأة المسلمة التي «كانت معاملتها

مقصورة على ما تلاقيه في بيتها وكانت مهضومة في كثير من حقوقها في المجتمع وملغاة في تثقيفها وترقية تفكيرها»(21). وقرّروا مبدأ وجوب تعليمها، حتى تكون إنسانا عاقلا بالمعنى الكامل، قادرة على إفادة عائلتها وتكون مشاكلة للرجل من حيث صفاته الفكرية ومستواه الذهني، وجعلوه واجبا على كلّ رجل نحو زوجته بمقتضى كفالة الرئاسة، حتى لا يحرم نساء المسلمين من «العلم بما عليهنّ من الواجبات والحقوق لربّتهنّ ولبيوتهنّ ولأولادهنّ ولذي القربى وللأمة والملة. أتعلم الإنسان بما يطلب فعله شرط في توجّه النفس إليه إلاّ يسجل أن تتوجّه إلى المجهول المطلق، والعلم التفصيلي به المبيّن لفائدة فعله ومضرة تركه يعدّ سببا للعناية بفعله والتوقّي من إهماله، فكيف يمكن للنساء أن يؤدّين تلك الواجبات والحقوق مع الجهل بها إجمالا وتفصيلا؟ وكيف تسعد في الدنيا أو الآخرة أمة نصفها كالبهايم لا يؤدّي ما يجب عليه لربه ولا نفسه ولا لأهله ولا للناس، والنصف الآخر قريب من ذلك لأنّه لا يؤدّي إلّا قليلا ممّا يجب عليه من ذلك ويترك الباقي، ومنه إهانة ذلك النصف الضعيف على القيام بما يجب عليه من علم وعمل، أو إلزامه بإيّه بماله عليه من السلطة والرئاسة»(22).

وفي هذا السياق الحاثّ على الارتقاء بأوضاع المرأة الأسرة والاجتماعية، يرى الشيخ عبده والسيد رشيد رضا والشيخ ابن عاشور صلة وثيقة بين تعلم المرأة وصيانة كرامتها، من جهة، لأنّ «الإنسان بحكم الطبع يحترم من يراه مؤدّبا، عالما بما يجب عليه عاملا به،

ومما ساءت به بينهما وجوب التعليم فجعلت طلب العلم النافع فريضة على كلّ مسلم ومسلمة. ولكن المبادئ التي وضعها الإسلام لترقية النساء لم يعتن بها المسلمون العناية التي تؤدّي إلى بلوغ غاية الكمال كما كان شأنهم في كثير من المبادئ والقواعد الاجتماعية العامة التي شغلوا عنها بالتوسّع في سواها ممّا لا يستحقّ أكثره العناية مثلها وما صدهم عن مثل هذا إلّا ما ورثوه من العادات عن أسلافهم»(15).

وبناء على هذا فإنّ دعوتهم إلى العناية بمسألة التعليم عموما وتعليم المرأة خصوصا قد جاءت منسجمة مع دعوتهم إلى الاجتهاد في المبادئ القرآنية ونبذ التقليد، ويظهر ذلك خاصّة مع رشيد رضا حين نقرّ من تقليد العلماء والفقهاء دون إعمال العقل والروية في ما استنبطوه من أحكام بقوله: «وقد نقل عن أشهر المجتهدين من الفقهاء أنّه لا يجوز لأحد أن يقلدكم وأن يأخذ بشيء من أقوالهم إلّا إذا عرف ما عنده وظهرت له صلة دليhle»(16)، والتقدّم تفضيل كثير من علماء الإسلام للتفسير المأثور بقوله: «وتقرّنا من هذا كلّ ما أكثر ما روي في التفسير المأثور»(17). كما أنّهم حرصوا على القرآن وشاغلوا لتأليه عن مقاصده العالية المرتكبة للأنفس المنوّرة للعقول، فالفضلون للتفسير المأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات التي لا قيمة لها سندا ولا موضوعا، كما أنّ المفضلين لسائر التفاسير لهم صوارف أخرى عنه»(17).

وإذا كان هذا اللون من التفكير، وهذه العناية الشديدة بمسألة التعليم، منسجمين مع روح العقيدة التي لا تمارس البتّة فكرة المعرفة التي يكون العقل وسيلتها، باعتبار أنّ «الله تعالى بيّن (...) أنّ الإسلام هاد ومرشد إلى توسيع دائرة الفكر واستعمال العقل في مصالح الدارين (...) وكلّ ما أمرنا الله تعالى به وهدانا إليه فهو من ديننا»(18)، فقد صار طلب العلم والمعرفة والإمام بجميع الفنون والصناعات التي يحتاج إليها الناس في معاشهم من الفروض الدينية إذا أهملت الأمة شيئا منها فلم يبق به من أفرادها من يكتفيها

وتلميذه رشيد رضا والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور
قد مرّت مرحلتين أساسيتين:

• مرحلة أولى تتعلّق بالمنطلقات الفكرية للشيخ في معالجة مسألة التعليم عموماً، وتتخصّص هذه المنطلقات في الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، وهو ما استوجب منهم الدعوة إلى التعليم والتشجيع بالمعرفة والعلوم الغربية الصحيحة.

• ومرحلة ثانية ناتجة عن إقرار الشيخ بسبق الدين الإسلامي كلّ الشرائع الأخرى في تقرير مساواة المرأة للرجل، وهو ما استوجب بدوره منهم العناية بتعليم المرأة والدعوة إلى تثقيفها وتربيتها تربية دينية.

ولكن السؤال الذي يبقى مطروحاً هو: ما نوع التعليم الذي أرادوه لها؟ هل هو تعليم تتساوى فيه مع الرجل؟ أم أنّه تعليم تخضع مواده إلى مبدأ التمييز بين الجنسين فتكون للرجل مواد علمية يدرسها بمفرده دون أن تشارك المرأة فيها ونفس الشيء بالنسبة للمرأة؟

2 - التعليم الذي أرادوه للمرأة :

لئن اتفق الشيخ في سياق عنايته بمسألة تحرير المرأة المسلمة على استحالة صلاح حال المسلمين في العصر الحديث دون صلاح نصحهم الآخر أي النساء، وأنّ وسيلة الإصلاح الأولى هي تعليمهن وتربيتهن تربية صحيحة. فإنّهم اختلفوا في نوعية التربية والتعليم اللذين يجب أن تشيخ بهما المرأة لتحقيق النهضة الاجتماعية الشاملة.

وقد كان الشيخ عبده متميّزاً في موقفه من هذه المسألة إذ لا يرى حدوداً لمحتوى التعليم الذي يجب أن تتلقاه المرأة بعد أن تحسّن عقائد الدين وآدابه وعباداته، فالمرأة في نظره يجب أن تتعلّم كلّ شيء لتكون إنساناً يعقل ويريد، ويمكن أن تتعاطى أعمالاً لا تتصل بضرورة بوظيفتها في المنزل، لأنّ أحوال الناس متجدّدة والملايسات الاجتماعية متطوّرة، كذلك العلم متجدّد ومحتواه متطوّر؛ وقد أعرب عن رأيه هذا بقوله: «إنّ ما يجب أن تعلمه المرأة من عقائد دينها وآدابها وعباداتها

ولا يسهل عليه أن يتجنّبه أو يهينه، وإن بدرت منه بادرة في حقّه رجّع على نفسه باللائمة، فكان ذلك زاجراً له عن مثلها» (23)، وتعلّم المرأة والارتقاء بأوضاع الأسرة والمجتمع من جهة أخرى، إذ «كيف تعزل المرأة عن الإصلاح جانباً وهي أحد صفي البشر وهي متولّية تربية الأبناء الذين بهم بقاء النوع، فهي إذن غرس جنود الأخلاق فاضلها وسافلها، فبقاها المرأة منحة الفكر غارقة في الجهل إبقاء لها في حالة منحة، وذلك يسلب منها الأهلية لتربية أولادها تربية كاملة ولسياسة يبتها على الوجه الأكمل ويسلب الأمة الانتفاع بصفت كامل من البشر» (24).

وهكذا يتضح أن الشيخ كانوا متفقين في البداية على مناصرة حركة تحرير المرأة من خلال التشجيع على تعليمها وتربيتها تربية دينية تسمح بمزجها وتجميعها شيئاً فشيئاً مساوية للرجل من حيث الحقوق والواجبات مثلما أفق ذلك الإسلام الذي «لم يحسب في دعواه فرقاً شديداً بين الرجل والمرأة بل أمر النساء بمثل ما أمر به الرجال» (25).

وكان كلّ حديثهم في هذه المسألة **يتخلل بولوج** إصلاحية جامعة عبّر عنها السيد رشيد رضا في سياق إشدائه بكتاب «تحرير المرأة» وكتاب «سرّ تقدّم الأنكليز السكسونيين»، بقوله: «نوّها في أجزاء من المنار بكتاب «تحرير المرأة» وكتاب «سرّ تقدّم الأنكليز السكسونيين» وكيف لا نؤوّه بهما وهما غاية الغايات في فنّ التربية الذي نحن في أشدّ الحاجة إليه ونحن نعتقد كما يعتقد جميع العقلاء (... أن تقدّم الأمم وتآخرها وسعادتها وشقاءها وغناها وفقرها واستقلالها واستعباد الأغيار لها - كلّ ذلك منوط بتربيتها فمتى صلحت التربية صلح كلّ شيء ومتى فسدت فسدت كلّ شيء» ونعتقد أيضاً أنّ كمال التربية إنّما يكون بتربية الذكّر والإناث جميعاً فوجود الرجال الكاملة متوقّف على وجود النساء الكوامل وبالعكس» (26).

ونخلص ممّا تقدّم في هذا العنصر الأوّل من هذا الفصل إلى أنّ العناية بتعليم المرأة في مدوّنة الشيخ عبده

حتى يكون لها إلمام بمبادئ العلوم يسمح لها بعد ذلك باختيار ما يوافق ذوقها منه وإتقانه بالاشتغال به متى شاءت.

فإذا تعلّمت المرأة القراءة والكتابة، واطلعت على أصول الحقائق العلمية، وعرفت مواقع البلاد، وأجالت النظر في تاريخ الأمم، ووقفت على شيء من علم الهيئة والعلوم الطبيعية، وكانت حياة ذلك كله في نفسها عرفانها العقائد والآداب الدينية. استعدّ عقلها لقبول الآراء السليمة، وطرح الحرافات والأباطيل التي تفتك الآن بمقول النساء» (29).

ولئن بدا قاسم أمين أكثر وضوحاً وجراً من أستاذة محمد عبده في الإنصاح عن موقفه المتأدي بضروبة مساواة المرأة بالرجل في اكتساب العلم والمعرفة، فإن ذلك لا يحجب حقيقة أفصح عنها محمد عبده عبارة في الاضطلال الكاملة للإمام محمد عبده مفادها أن الكتاب الذي تضمن هذا الشاهد، الذي دعا من خلاله قاسم أمين إلى وجوب إلمام المرأة المسلمة بجميع المعارف والعلوم المعاصرة، بل الرجل، قد جاء ثمرة عمل مشترك بين الأستاذ وتلميذه، يقول: «والرأي الذي أؤمن به، والذي نتج من الدراسة لهذه القضية، هو أن هذا الكتاب إنما جاء ثمرة لعمل مشترك بين كل من الشيخ محمد عبده وقاسم أمين، وإن في هذا الكتاب عدة فصول قد كتبها الأستاذ الإمام وحده، وعدة فصول أخرى كتبها قاسم أمين، ثم صاغ الأستاذ الإمام الكتاب صياغة النهاية، بحيث جاء أسلوبه على غط واحد هو أقرب إلى أسلوب محمد عبده منه إلى أسلوب قاسم أمين» (30).

والنتيجة التي نخرج بها من كلام محمد عبده أن عدم إقصاء الشيخ عبده عن رأيه في وجوب تعليم المرأة المسلمة تعليمًا عصريًا، إقصاء شافيا لم يكن عادة منه وإنما كان تحفظاً منه، ولعل ما يدمم هذا الرأي ما ذكره محمد الحنّاد في كتابه «حضريات تأويلية في الخطاب الإصلاحية العربي»، في قوله: «ليس هناك تطوّر خطّي في الحياة الفكرية لبعده وليست أفكاره في المرحلة الثانية تجاوزاً لأفكاره في الأولى» (31). بل ما حدث أنه لم

محدود، ولكن ما يطلب منها لنظام بيتها وتربية أولادها ونحو ذلك من أمور الدنيا كأحكام المعاملات - إن كانت في بيت غنى ونعمة - يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال، كما يختلف بحسب ذلك الواجب على الرجال [...] ألا ترى أن فروض الكفايات قد اتسعت دائرتها؟ فبعد أن كان اتخاذ السيوف والرماح والقسي كافياً في الدفاع عن الحوزة صار هذا الدفاع متوقفاً على المدافع والبنادق [...] وعلى علوم كثيرة صارت واجبة اليوم ولم تكن واجبة ولا موجودة بالأمس، ألم تر أن تمرّض المريض ومداداة الجرحى كان يسيراً على النساء في عصر النبي (ص) وعصر الخلفاء (رض)، وقد صار الآن متوقفاً على تعلّم فنون متعدّدة وتربية خاصّة [...] وهل يتيسّر للمرأة أن تمرّض زوجها أو ولدها إذا كانت جاهلة بقانون الصحة وبأسماء الأدوية؟ نعم قد تيسّر لكثيرات من الجاهلات قتل مرضاهنّ بزيادة مقادير الأدوية السامة أو بجعل دواء مكان آخر» (27).

ويضيف في مكان آخر من التفسير مدعماً رأيه القائل بتطوّر العلم وتطوّر طرق اكتسابه: «يقول: نعم إن الإنسان في كل زمن يحتاج إلى نوع من طرق التعليم غير ما كان في الزمن الذي قبله فالحقيقة الواحدة قد تختلف طرق العلم بها باختلاف الزمان والمكان والأحوال» (28).

وعلى أساس هذا الاعتراف الواضح بتطوّر العلم والمعرفة وطرق تحصيلها، لا يجد الشيخ الإمام أي مبرر لتحديد محتوى التعليم الذي يجب أن تتلقاه المرأة.

وما تجدر ملاحظته في هذا المستوى من التحليل أن موقف الأستاذ الإمام محمد عبده من نوع التعليم الذي يجب أن تتلقاه المرأة المسلمة ينسجم إلى حد بعيد مع موقف تلميذه قاسم أمين (1863م/1908م) (37) من المسألة نفسها في كتابه «تحرير المرأة»، إذ يقول عربياً عن إيمانه العميق بضروبة مساواة المرأة للرجل في برامج التعليم: «فهي رأي أن المرأة لا يمكنها أن تتبر منزلها إلا بعد تحصيل مقدار معلوم من المعارف العقلية والأدبية، فيجب أن تتعلّم كلّ ما ينبغي أن يتعلّمه الرجل [...]»

يعد قادرا في المرحلة الثانية على التعبير عن آرائه بنفسه الوضوح والجرأة المميزين للمرحلة الأولى. لذلك ينبغي أن نقلب رأسا على عقب منهج قراءة محمد عبده، فالآثار المشهورة (رسالة التوحيد، الإسلام والنصرانية، التفسير) هي التي ينبغي أن نقرأ وتؤوّل على ضوء الآثار المنهورة (رسالة الواردات، التعليقات على شرح الدواني، مقالات الوقائع)، وذلك على خلاف المنهج السائد منذ رشيد رضا إلى الآن (32).

وتعتبر هذه النتيجة التي يتيسر استخلاصها من الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده «حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحية العربي» على أنّ قاسم أمين لم يكن متميزاً عن أستاذه الشيخ الإمام محمد عبده في معالجته لمسألة تعليم المرأة وإنما كان ناطقا بلسان الشيخ عبده الذي أملت عليه الظروف السياسية المحيطة به والتعهدات التي قدمها سراً للأطراف التي تدخلت للسماح له بالعودة إلى وطنه وشعوره العميق بالغيرة بعد توقف «العروة الوثقى» عن الصدور، أن يتخذ من تلميذه قاسم أمين وسيلة يبرز بها أفكاره وقناعاته لمعالجة قضية تحرير المرأة عموماً ومسألة تعليمها خصوصاً في واقع لم تنهت الأفكار فيه بعد لقبول مثل هذه الدعوة.

وهكذا يتضح أنّ ما احتوى عليه «تفسير المنار» لا يستوفي حقيقة موقف الشيخ عبده من مسألة تعليم المرأة، إذ يكفي إلقاء نظرة فاحصة على كتاب «تحرير المرأة» حتى ندرّك أنّ الشيخ الإمام محمد عبده كان أكثر تحمّساً لإصلاح حال المرأة المسلمة والارتقاء بمستواها الثقافي والمعرفي إلى أعلى درجات العلم والمعرفة.

وفي المقابل ينطلق الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والسيد رشيد رضا في معالجتهما لنفس القضية من قناعاتهما بوجود فوارق نفسية وفيزيولوجية وعقلية تمنع مساواة المرأة بالرجل في المواهب والقدرات، لأنّ «المساواة التي سعت إليها الشريعة الإسلامية مساواة مقيدة بأحوال يجري فيها التساوي وليست مطلقة في جميع الأحوال لأنّ أصل خلقة البشر جاءت على تفاوت في المواهب والأخلاق وذلك التفاوت يؤثر تمايزاً بين

أصحابه متقارباً أو متباعداً في آثار تلك الصفات بترقب النافع منهم وتوقع المضار» (33).

وبهذه الصورة راح الشيخان يهاجمان من فهم حرية المرأة بالمعنى «الغربي» للكلمة وشيخ على تعليمها تعليماً مدنياً عصرياً يشبه التربية الاستغلائية بالنسبة إلى المرأة الأوروبية، واعتبرا ذلك «جهلاً بعلم الاجتماع وطباع الأمم عظيمًا، وخطأً في علم التربية والأخلاق كبيراً» (34).

وفهم الشيخان تلك الحرية وتلك الطريقة التربوية الغربية بمعنى التشجيع على إباحية المرأة وتهتكها والعمل على قتل الحياء والعفة فيها وهو ما ينافي فطرتها وأنوثتها ولا يحثب الرجل في معاشرتها كما أنّه ينافي آداب الإسلام في تربية المرأة، لأنّ «ملاك الأحكام التي ثبتت فيها التفرقة بين الرجال والنساء هو الرجوع إلى حكم الفطرة فإذا كان بين الصنفين فوارق جبلية من شأنها أن تؤثر تفرقة في اكتساب الأعمال أو إتقانها كانت تؤثر تفرقة في أسباب الخطاب بالأحكام الشرعية بحسب علب أحوال الصنف ولا التفات إلى النادر (فلا عبرة بالمرأة المبرجلة فما لا عبرة بالرجل المخنث)» (35).

ومن جرّاء كلّ ذلك راح الشيخ رشيد رضا يدعو إلى وجوب تمكين التربية الدينية في نفس المرأة قبل تمكينها من علوم أخرى، مبيّناً أنّ الداعين إلى تعليمها صنفان «منهم من يطلب به إتباعاً لهدي الإسلام وما جاء به من الإصلاح ومنهم من يطلب به تقليداً لمدينة أوروبا» (36)، ويقضي السيد رشيد رضا بعقم الدعوتين، لأنّ الدعوة الأولى «قد استحسنت بالقول دون العمل وأجيببت الدعوة الأخرى بالعمل على ذمّ الأكثرين لها بالقول. فأنشأ المسلمون يعلمون بناتهم القراءة والكتابة وبعض اللغات الأوروبية والعزف بآلات اللغو وبعض أعمال اليد كالخياطة والتطريز ولكن هذا التعليم لا يصحبه شيء من التربية الدينية ولا من إصلاح الأخلاق والعادات بل هو من عوامل الانقلاب الاجتماعي الذي تجهل عاقبته» (37).

وعلى هذا الأساس نجد رشيد رضا يدعو المسلمين

التي لا يَدَّ منها كالتَّطَبُّ والجراحة ولاسيَّما القسم النسائي منه المتعلِّق بالحمل والولادة، وكفَّ عن التعليم» (39).

ويتضح من خلال هذا البرنامج النظري الذي قدَّمه الشيخان في تربية المرأة المسلمة أنَّهما كانا شديدي الاقتناع بعلم تَحْنَس تربية المرأة والرجل ورفضهما تخصُّص المرأة المسلمة في كل المعارف والعلوم الحديثة التي تلقاها المرأة في الغرب وحصرهما وظيفة المرأة في الحياة العامة في القيام بالأعمال التقليدية مثل تلبية رغبات الزوج ورعاية الأبناء وصيانة الأسرة وهو ما يستوجب منها حداً أدنى من العلم والمعرفة.

إنَّ هذا البرنامج النظري الذي قدَّمه الشيخان في تربية المرأة المسلمة يطرح أكثر من إشكال: إذ كيف يمكن الحديث عن تحرير المرأة في الوقت الذي تُمنع غرائزها الفطرية ومراعياها عن النمو إلى أن تبلغ الكمال الذي أعدت له؟ ألا يمتد هذا نوعاً من أنواع الاستعباد المصري؟ ألم يكتب قاسم أمين في كتابه «المرأة الجديدة» أنَّ «المرأة التي يجب ألا تتعلَّم إلا فروض العبادة، كما يقول بعضها، ومن أحد عهم، أو يجب ألا تتعلَّم إلا مقداراً محدوداً من مبادئ بعض العلوم، بحسب رقيقة، لأن قهر الفرائض الفطرية والمواهب الإلهية لزوم حدٍّ مخصوص ومنعها عن النمو إلى أن تبلغ الكمال الذي أعدت له يعدّ استعباداً معنوياً» (40)؟ ثم هل إنَّ الفروق بين الرجل والمرأة هي فروق صناعية أم طبيعية؟ بمعنى آخر، هل إن تفوق الرجل على المرأة في المجالات العلمية يرجع إلى أسباب فطرية فيزيولوجية؟ أم أنَّه نتيجة تفاوت الفرص بين الجنسين في اكتساب العلم والمعرفة؟ ألم يذكر قاسم أمين في كتابه سالف الذكر أنَّ «المرأة في رأي أعظم العلماء وأدقهم بحثاً مساوية للرجل في القوى العقلية، وتفوقه في الإحساسات والعواطف، وإنَّما يظهر للناظر وجود فرق عظيم بينهما في العقل، لأن الرجال اشتغلوا أجيالاً عديدة بممارسة العلم فامتدَّرت عقولهم وتفتَّرت عزيمتهم بالعمل، بخلاف النساء فأنَّهنَّ حرمن من كل تربية، فما يشاهد الآن بين الصنفين من الفروق هو صناعي لا طبيعي» (41)؟

وولاء أمورهم إلى مزيد التروِّي في نظام تربية المدارس العصرية وقوانينها، ويمدِّد النتائج السلبية التي أسفرت عليها هذه التربية الاستقلالية في فرنسا نفسها ومنها، قلَّة النكاح وكثرة السفاح ممَّا أدى إلى قلَّة النسل فيها وتوقف نماءها وضعف الدولة، يقول: «وهذه أمَّة فرنسا قد قلَّ فيها النكاح وكثر السفاح بضعف الدين في عاصمتها (باريس) وأتمَّها مدنها فقُلَّ نسلها ووقف نمائها وفنك النساء ومسَّ الرجال وضعفت الدولة فصارت دون خصمها حتَّى اضطُرت إلى الاعتزاز بمخالفة دولة مضادة لها في شكل حكومتها ومدنيتها وهي الدولة الروسية ولولا الثورة الواسعة والعلوم الزاخرة والسياسة المبيِّنة على أصول علم الاجتماع والعمران لأسرع إليها الهلاك كما أسرع إلى الأسف التي كثر متروفاها ففسقوا فيها فحقَّ عليها القول الثابت في سنَّة الاجتماع «فدثرها الله تدميرًا»، وما أراها إلا أوَّل دولة تسقط في أوروبا إذا ظلَّ هذا الكفر والفسق على هذا النماء فيها» (38).

ومن هنا اندفع الشيخان إلى بيان طريق التربية الإسلامية التي يجب أن يقتدي بها جميع المسلمين وضبط البرنامج التربوي الذي يجب أن يدرَّس إلى المرأة المسلمة والذي تلتخصُّص مواءم في تعليمها آداب دينها ولقته وتاريخ وطنها وأنتها ودينها وكل المعارف اللازمة للحياة المنزلية مثل الحساب وقانون الصحة وبعض الشيء من شؤون العالم وأحوال العمران لتعرف به حاجات العصر الذي تعيش فيه إلى جانب بعض العلوم مثل الجغرافيا والتاريخ العام دون أن يعني ذلك حرمانها من بعض «العلوم العالية» مثل الطب والجراحة والتوليد والتعليم، وهذا ما عبَّر عنه السيد رشيد رضا بقوله: «فعلينا أن نرتي بناتنا على آداب ديننا وفضائله وأحكامه، وأن نعلِّمهنَّ لغة ديننا ولغة وطننا، وتاريخ أمَّتنا وديننا، وعلم التربية وتبدير المنزل والحساب وقانون الصحة، وشيئاً إجمالاً من شؤون العالم وأحوال العمران يعرفن به حاجات العصر الذي يمشن فيه، ويدخل في هذا علم خوت الأرض وتقويم البلدان (الجغرافيا) والتاريخ العام.

(...)) وقد يحتاج إلى تعليم بعضهنَّ العلوم العالية

مطالبة أنفسكم بتربية البنات والبنين، على هداية هذا الدين المبين والإصلاح للمحدثي العظيم» (44).

وعلى هذا الأساس صار من الواجب أن يكون التعليم بالنسبة إلى المرأة والرجل ديني الأساس مع مراعاة الفوارق الفطرية بين الجنسين في ضبط مواد التدريس لأنه «لا خير للجنس اللطيف في مساواة الرجال ومشاركتهم لهم فيما يصدر عن حق الإنسانية عليهن في بقائها بالتنازل وتربية الأطفال التي يرتقي بها البشر، وقيام النساء بهذه الوظائف يتوقف في هذا العصر على علوم وفنون كثيرة روحها جميعها الإصلاح الإسلامي» (45).

وهذا ما أكدّه الشيخ ابن عاشور بقوله: «وينبغي لنا من هذا أن العلم الذي تطالب به المرأة تجرى برامجه على مثل ما حرت عليه مراعاة التشريع لهن فمعظم البرامج تتساوى مع برامج تعليم الرجال وتخص المرأة بتعليم ما يتفق من معاني فطرتها ما لم يكن مثله للرجال وكذلك القول في برامج تعليم الرجال» (46).

وهكذا تخلصنا إلى أنه على الرغم من اتفاق الشيوخ على قبول مبدأ تعليم المرأة المسلمة وتنقيتها فإن الشيخ عبيد كان متميزاً عن تلميذه رشيد رضا وعن ابن عاشور في إدراكه لمخاطر واقعهم ومستجدّاته وما يستوجب ذلك من تطوّر علمي ومعرفي يشترك في طلبه المرأة والرجل على حدّ السواء حتى تكون المرأة عنصراً فاعلاً في بيتها وفي المجتمع.

وهكذا يتضح الخلاف في النظر بين الشيخ الإمام محمد عبده والشيخ ابن عاشور ورشيد رضا في قضية تحرير المرأة وطريقة تربيتها، إذ لا يخفى أنّ تعليم البنت تعليمًا عصريًا مجردًا من التربية الدينية في نظر ابن عاشور ورشيد رضا لا يجدي نفعًا بالنسبة إلى النساء المسلمات وتطوير حالهنّ، لأنّ التعليم ليس صائرًا بذاته لذاته «إنما ينفع التعليم إذا كان معه تربية قوية، فإذا كنا محتاجين إلى متقال من التعليم فنحن أحوج منه إلى قططار من التربية ولا تربية إلّا بالدين وآدابه وفضائله» (42). لذلك فإنّ النساء المتعلّمات على الطريقة التربوية الغربية في مختلف المدارس الحكومية في مصر وغيرها «أكثر المتعلّمات شرّ من غير المتعلّمات» (...) «زدن بيوت آبائهنّ ثمّ بيوت بعولتهنّ الأشقاء وتعاसे جدّ بما يكلفنهم من أعباء الأزياء وأوزار الزينة وأثقال الحلبة والماعون وأصهار الأثاث والرياض وما يرهقهم من العصر في أمورهم، وما يدفعن من الكيد في نحورهم» (43). فهو إذن تعليم سيئ النتائج بالنسبة إلى صاحب «تفسير المنار» وهذا ما يفسّر النداء الذي توجه به إلى النساء المسلمات في كامل العالم الإسلامي يطالبون إليه بالعودة إلى «أعلى وضعهنّ الذي يتخيطن فيه من حرّاء وقوعهنّ تحت تأثير التربية والتعليم على الطريقة العربية، وبحرّصهنّ على المطالبة بتربية إسلامية عميقة على المنهج المحدثي قائلاً: «أيتها النسوة المسلمات المتعلّمات، دعن فتنه السياسة، وأخلعن تقاليد الخلاعة، وطالبن أمتكنّ وحكومتهنّ بعد

- (1) ابن عاشور (محمد الطاهر) : مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص 66.
- (2) لقد شهدت معظم هذه الآثار عمليات توظيف عديدة مثل تحريفها والتشكيك في نسبتها إلى الشيخ عبده انظر في هذا المصدر كتاب محمد الحداد «محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني» ، ص 66-75.
- (3) للتعمق، انظر : قاموس الأعلام للزركلي، مج 6، ص 126، وتقديم «تفسير المنار» بقلم إبراهيم شمس الدين، ج 1، ص 7-8.
- (4) بدأ بشره في المنار ابتداء من الجزء السادس من المجلد الثالث [أفريل 1900]، راجع في هذا مجلة المنار، مع 6 (1900م) ص 130، و الجزء الأول من «تفسير المنار» ص 19، إذ يقول : «... ولم ألبث أن اقترح عليّ بعض الراغبين في الإطلاع عليه من قراء المنار...» أن أشره في المنار. فشرعت في ذلك في أول المحرم سنة 1318 هـ [1900] و ذلك في المجلد الثالث من المنار.
- (5) لقد غطى المؤلف أحكام التعامل في المسائل الدينية في «تفسير المنار» و صنفها في خمسة أحكام :
 (1) ما ورد فيه نصّ محكم قطعيّ الرواية فلا مجال للاحتياط فيه ما لم يعارضه ما هو أرجح من النصوص
 (2) ما يدلّ عليه نصّ صحيح بالإجماع من أهل الصدر الأوّل فالواجب قبوله بشرطه.
 (3) ما ورد فيه نصّ تكليفيّ غير قطعيّ الدلالة فالغفر عنه اختلاف فيجوز الاجتهاد.
 (4) ما ورد فيه نصّ غير مورد التكليف كالأحاديث المتعلقة بالحاجيات (...) فالأفضل بالمسلم أن يعمل بها ما لم يمنع ذلك مانع في الشرع أو المصلحة.
 (5) ما سكت عنه الشرع و به رحمة و بحسب فلا يجوز تكليف عد معير إذن من الله. (تفسير المنار، ج 7، ص 166-167)
- (6) للإطلاع على هذه الحقول التي تشبّ بها الرئة بعد ظهور الإسلام، انظر تفسير المنار، ج 11، ص 248-251
- (7) المصدر نفسه، ج 11، ص 25 (تتقرّرها)
- (8) محفوظ (محمد) : سراج المؤلّفين التوسيع، ج 1 ص 114، 115، 116 (تصريف).
- (9) زار محمد عبده تونس لأول مرّة سنة 1893م. وكان عمر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور حينئذ ثمانية سنوات، وهو ما يبرّح عدم تطلّع شخصاً على آراء عبده الإصلاحية لصغر سنّه. أمّا الزيارة الثانية للشيخ عبده إلى تونس، كانت سنة 1903م وكان عمر الشيخ ابن عاشور حينئذ ثلاثة وعشرين سنة، وهو يشغل خطة مدرّس من الطبقة الثانية.
- (10) ابن عاشور (محمد الطاهر) : تفسير التحرير و التوير، مج 1، ج 1، ص 8.
- (11) يقول ابن عاشور في حاشية تفسيره معلناً تاريخ إقامته : «و كان تمام هذا الضيق عصر يوم الجمعة الثاني عشر من شهر رجب عام ثمانين وثلاثمائة وألف فكانت مدّة تأليفه تسعا وثلاثين سنة وستة أشهر». (التحرير والتوير، مج 15، ج 3، ص 636).
- (12) المصدر نفسه، مج 1، ج 1، ص 7.
- (13) ابن عاشور (محمد الطاهر) : تفسير التحرير والتوير، مج 2، ج 2، ص 400.
- (14) المصدر نفسه، مج 1، ج 1، ص 5.
- (15) رضا (محمد رشيد) : مجلة المنار، ج 2، ج 21 (أوت 1899) : تعليم النساء، ص 332.
- (16) رضا (محمد رشيد) : تفسير المنار، ج 7، ص 166.
- (17) المصدر نفسه، ج 1، ص 15.
- (18) المصدر نفسه، ج 2، ص 273.
- (19) المصدر نفسه، ج 2، ص 274.
- (20) ابن عاشور (محمد الطاهر) : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 95.
- (21) المرجع نفسه، ص 98.

- (22) المصدر السابق ، ج2، ص 304.
- (23) المصدر نفسه ، ج2، ص 303-304.
- (24) المرجع السابق ص 97.
- (25) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
- (26) رضا (محمد رشيد) . مجلة المنار ، م2، ج8 (حويولة 1899) . الكتان الحليان ، ص 282
- (27) رضا (محمد رشيد) : تفسير المنار ، ج2، ص 304 - 305
- (28) المصدر نفسه ، ج4، ص 34 - 35.
- (29) راجع قاسم أمين : الأعمال الكاملة (تحقيق الدكتور محمد عمارة)، ج1، ص 13 و 14 حيث ذكر محمد عمارة أن ميرة قاسم أمين هو سبقة بالاهتمام التام بقضية تحرير المرأة وتحصيصه كتابين لذلك ونكريسه جهده لهذه القضية قبل غيرها . وانظر أيضا تحليلًا لمجمل أفكاره في كتاب ألبرت حوراني . الفكر العربي ، الفصل 7، ص 201 - 208 ، وكتاب ماهر حسن مهدي . قاسم أمين
- (30) أمين (قاسم) : تحرير المرأة، ص 42.
- (31) عمارة (محمد) : الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، ج1، فصل «علاقة محمد عبده بالكتاب» (أي كتاب «تحرير المرأة»)، ص 252.
- (32) فصل محمد الحنّاد في كتابه المذكور بين المرحلة الأولى والثانية من حياة الأستاذ محمد عبده بتاريخ 1885 «على وجه التقريب» . انظر ص 199.
- (33) الحنّاد (محمد) . حفرات تأريخية في الخطاب الإصلاحية العربي ، ص 200.
- (34) ابن عاشور (محمد الطاهر) . أصول لصلح الاحمدية في الإسلام ، ص 144
- (35) رضا (محمد رشيد) . مجلة المنار ، م1، ج8 (أوت 1912) . نزهة السبوح والأهيات، ص 572 - 573
- (36) ابن عاشور (محمد الطاهر) : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، ص 100.
- (37) رضا (محمد رشيد) : تفسير المنار ، ج3، ص 247.
- (38) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
- (39) المصدر نفسه ، ج5، ص 8.
- (40) رضا (محمد رشيد) . مجلة المنار ، م15، ج14 (أوت 1912) . نزهة السبوح والأهيات، ص 573.
- (41) أمين (قاسم) : المرأة الجديدة ، ص 34.
- (42) المرجع نفسه ، ص 40 - 41.
- (43) رضا (محمد رشيد) : مجلة المنار ، م4، ج22 (9 فيفري 1902) : نساء المسلمين وتربية الدين، ص 842.
- (44) المرجع نفسه ، ص 841.
- (45) رضا (محمد رشيد) : حقوق النساء في الإسلام ، ص 201.
- (46) المرجع نفسه، ص 200.
- (47) ابن عاشور (محمد الطاهر) : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، ص 100.

أولاً: المصادر :

- 1) رضا (محمد رشيد) تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، ط1، منشورات محمد علي يصون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د. ت، 12 ج.
- 2) ابن عاشور (محمد الطاهر) تفسير التحرير والتنوير، دار مصر للطباعة، 1997، دار سخون للنشر والتوزيع، تونس، د. ت، 15 مج، 30 ج.

ثانياً: المراجع:

1- الكتب:

- أمين (قاسم) الأعمال الكاملة (تحقيق الد. محمد عمارة)، المؤسسات العامة للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، 1976، 2 ج.
- أمين (قاسم): تحرير المرأة، مطابع دار المعارف بمصر 1970، نشر دار المعارف، القاهرة- مصر، د. ت
- أمين (قاسم) المرأة الجديدة، شركة «أوريس» للطباعة والنشر، ديسمبر 1991، الدار العربية للكتاب، تونس 1991.
- الخلد (محمد): حريات تأويلية في الخطاب الإسلامي العربي، ط1، فيفري 2002، مطبعة دار الكتب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، د. ت
- الخلد (محمد): محمد عبده قراء جديد، في حطب الإصلاح ادبي، ط1 مارس 2003، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، د. ت.
- حوراني (البرت): الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ط1، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.
- رضا (محمد رشيد) حقوق النساء في الإسلام وحفظهن من الإصلاح المحدث العام، طبع ونشر المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق ط1
- ابن عاشور (محمد الطاهر). أوصول النعمان الاجتماعي في الإسلام. د. مصحح الكتاب، الشركة التونسية للتوزيع، الدار العربية للكتاب، تونس 1979.
- ابن عاشور (محمد الطاهر): مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 1968، الطبعة الثانية، نشر مكتبة الاستقامة، تونس، د. ت.
- عمارة (محمد): الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ط2، 1979، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، د. ت، 6 ج.
- فهمي (ماهر حسن): قاسم أمين، المؤسسة العربية العامة للتأليف والترجمة والطباعة، القاهرة، د. ت.
- القرآن الكريم، ط المدينة المنورة، 1409 هـ (رواية حفص).

2- المعاجم:

- البروكلي (حبر الدين): الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط7، ماي 1986، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، د. ت، 8 مج.
- محفوظ (محمد): تراجم المؤلفين التونسيين، ط1، 1986، مؤسسة تزيه كركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، 1986، 5 ج.

3- المجلات:

- رضا (محمد رشيد): مجلة المنار، ط1، مطبعة المنار بمصر، د. ت، 34 مج.

العائلة والمسألة الديمغرافية في التراث العربي والإسلامي - تونس «نموذجا»

الأخضر نصيري (*)

مقدمة :

إنّ التراث لا يمكن فصله عن مجهولات الإنسان العامة في جميع
ميادين الوجود ماضيا وحاضرا ومستقبلا، فهو ذاكرة الماضي
وعزيمه الحاضر ومخيلة المستقبل.

عبد الوهاب بوحديبة

أنشطتهم وشؤون حياتهم، ونظرتهم إلى تنظيم الأسرة
بالموضوعية من خلال دعوته الصريحة إلى تخطيط كافة
الشؤون الفردية والجماعية، وليس تنظيم الأسرة استثناء
من هذه القاعدة .

وفي هذا الإطار العام نتساءل عن الأسباب والعوامل
المنطقية التي أحدثت تبدلات في بنسق العائلة والسكان
وذويان العائلة الممتدة انطلاقا من المخزون الثقافي (التراث)
العربي والإسلامي، والوقوف على مدى تأثير الثقافة
العصرية على العائلة العربية بصفة عامة والعائلة التونسية
بصفة خاصة، وأهم الاستراتيجيات التي توختها الدولة
التونسية بعد استقلالها السياسي منذ منتصف الخمسينات

إنّ المتأمل يعمق في التراث الاجتماعي العربي
والإسلامي، يلاحظ أنّ القضايا السكانية وإشكاليات
تنظيم الأسرة قد عالجها الفكر العربي والإسلامي بالدرس
والبحث منذ القرن السادس عشر وازداد الاهتمام بهذه
المسائل أكثر فأكثر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية
القرن العشرين، وهذا يعكس مدى انشغال المفكرين
العرب والمسلمين بمختلف الظواهر الاجتماعية. وقد
كان هؤلاء العلماء على علم بأنّ الدين الإسلامي ليس
دين عقيدة فحسب، بل هو أيضا نظام اجتماعي وثقافي
كامل، بل هو حضارة شاملة، فالتشريع الإسلامي يتسم
بالشمول من حيث تليته، احتياجات البشر، وتغطية

(*) جامعي، تونس

- هناك نمطان للعائلة في الثقافة العربية والإسلامية:
 - «نمط العائلة النواة» التي تتكون من الزوج والزوجة وأطفالهما فقط. ونمط ما يسمى بـ«العائلة الممتدة» التي تشمل، بالإضافة إلى الزوجين والأبناء، والآباء والأمهات وربما الأجداد، علاوة على الأشقاء والشقيقات وأزواجهن، والأعمام وربما الأخوال وأبنائهم من الذكور والإناث: ويكون الجد في هذه الوضعية المسؤول الأول عن شؤون هذه العائلة، حيث يشرف على سير دواليها، فهو الذي يزوج أبنائه وبناته فيختار لهم زوجاتهم ويقبل أزواج بناته، ويقوم بتقسيم عائدات العمل على أفراد هذه العائلة، وتقع مشاورته في كل جزئياتها وأمورها الخاصة وهو يحظى باحترام أفراد العائلة الموسعة إذ لا يمكن لأبنائه مثلاً معارضته بشدة في بعض الآراء ولا يسمح لهم بمداخلة أبنائهم الصغار تحت أنظاره. كما يتولى توزيع المسؤوليات بين نساء أبنائه فيما يتعلق بطهي الطعام أو العمل خارج حدود المنزل.

وعند غياب الجد لسبب من الأسباب فإنّ الابن الأكبر هو الذي يتولى نيابته إلى حين رجوعه وهو الذي يتولى كل الأمور، وإذا توفي الجد توزع السلطة داخل العائلة الموسعة وفق متغيرين أساسيين: المتغير الأول هو الجنس، فالذكر هو الذي يحتكر كل السلطات، أما الأنثى فإنّها لا تعدو أن تكون خاضعة لهذه السلطة ومطبقة لها، في حين أنّ المتغير الثاني هو متغير السن، فالأكبر هو الذي يتولى السلطة قبل أخوته الأقل منه سناً.

ونبرز في هذا السياق مفهوم العائلة حسب التعريف الإحصائي والديمقراطي، فهي مجموعة أشخاص يعيشون مع بعضهم في مسكن واحد، ويشاركون في الطبخ والأكل، ففي هذا المفهوم هناك وحدة سكنية ووحدة معيشية لتحديد أفراد العائلة (3).

وهي أيضاً مجموع أشخاص يمكن أن تربط بينهم قرابة ويعيشون في نفس المسكن ويتناولون وجبات الطعام معاً، ويمكن أن تكون العائلة عادية واجتماعية (أشخاص لا تجمع بينهم أي قرابة).

في مجال السكان ؟ وما هو سر نجاحها في سياسة التنظيم العائلي؟ وماهي العوامل التي ساهمت بشكل أو بآخر في إحداث تغير راديكالي في سلوك الأفراد في مجال قضية الإنجاب ؟ هل كان ذلك نتيجة تحول في مستوى العادات والتقاليد، وبذلك تبدل في مستوى الرموز الثقافية القديمة التي أثرت في ذهنية الأفراد وفي سلوكهم لفترات زمنية طويلة؟

هل أن ارتفاع درجة التعليم والتكوين والتشغيل وتطور خدمات الصحة غير الممارسات التقليدية لعملية الإنجاب؟ أم أنّ نمط المعيشة الحديث ساهم بدرجة كبيرة في تحديث السلوك عند الأفراد وتغييره؟ أم يرجع ذلك إلى أنّه بقدر ما تندمج الأسرة في الحياة الجديدة تتأثر بحركيتها الداخلية وتبدأ في استيعاب ثقافة عصرية ومفاهيم مغايرة تماماً للمفاهيم التقليدية؟ وفي هذا السياق علينا قبل كل شيء أن نحدد عدداً من المفاهيم المتصلة بهذه الدراسة العلمية.

أ- تحديد الجهاز المفاهيمي لهذه الدراسة :

1 - مفهوم العائلة: يقول «أنثوني غدر» إنني أصف العائلة بأنها في الأساس وحدة اجتماعية إنتاجية ورواة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، تسودها علاقات التكافل والتعاون والود والالتزام الشامل بفعل ضرورات الاعتماد المتبادل (1).

ويشير مفهوم العائلة (المشتق لغوياً من حال، أحوال، يعيل) إلى علاقات الإعالة والاعتماد المتبادل. وكما يشار للأولاد بالعيال وإلى الأب بالمعيل والمسؤول عن تأمين الرزق، والأم بالحنون ومسيدة المنزل المسؤولة عن التربية، ينادي الأهل الولد بـ«سندي»، مما يضمن نوعاً من تبادل الأدوار والالتزامات، فيتحول الأهل عند التقدم في العمر ويلبغ مرحلة المجز إلى عيال، والولد إلى «سند» أو معيل (2).

وفي هذه النقطة يمكن أن نفرق بين العائلة النواة والعائلة الممتدة أو الموسعة:

2 - مفهوم الديمغرافيا : إنّ مصطلح الديمغرافيا (Démographie) جاء من اللغة اليونانية ويتقسم إلى كلمتين : الأولى (ديموس Demos) وتعني الناس، والثانية (جرافي Graphe) وتعني وضع صورة وصفية، وعلى ذلك فالديمغرافيا علم يهتم بوصف الشعوب من حيث حجمها وتكوينها وتوزيعها في منطقة محددة، كما يهتم هذا العلم بتوضيح عمليات التغيير التي تلمح بالبشر من خلال : الخصوبة وطول فترة الحياة والهجرة، ومن الناحية الشكلية فإنّ الديمغرافيا عبارة عن دراسة كمية وإحصائية تتناول السكان من حيث المواليد والوفيات والزواج، وما يترتب على ذلك من أحوال عامة للسكان لذلك فهي في جوهرها علم اجتماعي يهتم بوصف السكان في حالة الثبات والتغير (4).

وحسب القاموس الديمغرافيا تعني الدراسة العلمية للجنس البشري من حيث حجمه وتركيبه وما يحدث فيهما من تطور (5).

ويبدو أن «أثيل جوريارد» (A. Guillard) وهو أول من استعمل في عام 1855 لفظ الديمغرافيا في كتابه «مبادئ الإحصاء البشري» عرفها بأنها «التربيع الطبيعي والاجتماعي للجنس البشري، فهي دراسة عديدة للسكان وتحركاتهم العامة وظروفهم الطبيعية وأحوالهم المدنية وصفاتهم العقلية والأخلاقية» (6).

3 - مفهوم التراث : - ما هو التراث؟ هل كل ما هو قديم يمكن تسميته تراثاً؟ أم أن المعاني الجميلة والقيم السامية الموروثة من الأجداد هي التي تستحق أسم تراث؟

التراث في معناه المجازي يدل على المعتقدات والعادات التي تميز حضارة ما (7).

والتراث بما تحمله الكلمة من شحنة وجدانية ومضمون إيديولوجي حسب المفهوم العربي لا يحد في اللغات الأجنبية الفرنسية والإنجليزية حيث نجد كلمتين تقابل «الموروث» و«التراث» (Patrimoine). (Heritage). أي لا يعتد بمعناها عبارة «تركة» أي ما يتركه الميت لأبنائه من ميراث، التي لا تعني مصطلح «تراث» بمعنى

الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني كما هو الحال داخل الخطاب العربي المعاصر. وعلى خلاف المعنى القديم لكلمة «ميراث» التي تدل على تركة الميت، فإنّ كلمة «تراث» صارت تتجاوز ما هو خاص بالأبناء إلى ما هو عام أي مشترك بين العرب ككل. ولعله يدل على ما تركه الأسلاف العرب من أفكار ومشاعر روحية وعادات وتقاليد ومعارف وحرف وأواني وملابس لأحفادهم فكانت هذه العناصر المعنوية والمادية تمثل قاسماً مشتركاً بينهم.

إنّ هذا الموروث الثقافي الذي يتجسد في الأدب واللغة والقيم والشريعة والعقل والخبر والتطلعات إلى جانب الرسوم وبقايا فنون العمارة والزخارف والنقوش التي سمح بها دينهم وتميزت بها حضاراتهم العربية والإسلامية (8).

والتراث إذن لفظ يشمل الأمور المادية والمعنوية، ويشمل في جميع ما يقيه الآباء والأجداد للأبناء والأحفاد (آداب، قيم، أخلاق، عادات، تقاليد، معارف، نظم، فنون، تشكيلية، موسيقى، إبداعات، هندسة معمارية، آثار، صناعات، الخ). وبذلك فإنّ التراث يعني الإنتاج المادي والفكري الذي تركه السلف للخلف، والذي يؤدي دوراً أساسياً في تكوين شخصية الخلف، في عقله الباطن (نمط التفكير) وسلوكه الظاهر. وهكذا يفهم التراث على أنه من صنع الإنسان ونتاج النشاط الإنساني الواعي، وفي مراحل تاريخية متعاقبة (9).

وإذا كان «الأثر» أو «الميراث»، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإنّ التراث قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر (10).

إنّ التراث هو كل ما هو حاضر فينا، أو معنا من الماضي سواء ماضينا، أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد (11).

وليس التراث في الوعي المعاصر قطعة عزيزة من

وهؤلاء المفكرون قد اختلفوا في قضية تنظيم الأسرة. فالبعض منهم رفض هذه الفكرة والبعض الآخر موافق عليها.

ففي ما يتعلق بأراء الماتنوعين : نشير في هذا الإطار إلى أبرز العلماء الذين عارضوا فكرة تنظيم الأسرة «الشيخ محمد أبو زهرة» و«أبو الأعلى المودودي»، والشيخ «سحنون» ونقتصر في هذا المجال على رأي «أبو الأعلى المودودي» (17) فقد شن هذا المفكر حملة عنيفة على تنظيم النسل في كتاب سماه «حركة تحديد النسل» وتنصّب مناقشاته على عدة مسائل هامة :
- إن حركة تحديد النسل مؤامرة ضد الإسلام.

- إن استيراد البلدان النامية لتحديد النسل من الغرب يرقى إلى مرتبة السماح بالتدهور الأخلاقي الذي يشمل تفكك كيان الأسرة، والاباحية الجنسية، وانتشار الأمراض التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي كما حدث في الغرب.

- إن المرأة ستكون لها الحرية في الانضمام إلى القوة العاملة، وبذلك «تدمر» التقليدي في المنزل. ويسمى ذلك الاستقلال الاقتصادي للنساء، لأنهن «يحتلن» وزن كسب المعيشة، ويتعذر عليهن أن يقمن في الوقت نفسه بخدمة إيجاب الأولاد وتنشئتهم.

ويرى هذا المفكر كذلك أن الانفجار السكاني في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان هو العامل المؤثر الذي جعلها قوة عالمية.

وفيما يتعلق بأراء المجيزين يرى «سيد طنطاوي» مفتي جمهورية مصر العربية «أننا نعيش في عصر لا تنافس فيه الأم بكثرة أفرادها ولا بتوسع أراضيها وإنما في عصر تنافس الأمم فيه بالاختراع والابتكار ووفرة الإنتاج والتقدم العلمي بشئ صوره وألوانه» (18).

ويقول في هذا المجال الشيخ «مأمون» شيخ جامع الأزهر عام 1964 «ولاني أرى أنه لا مانع شرعا من النظر في تنظيم النسل، إذا كانت الحاجة تدعو إلى

التاريخ فحسب، ولكنه - وهذا الأهم - دعامة من دعائم وجودنا، وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن، وأثر قد لا يبدو للوهلة الأولى بيّنا واضحا ولكنه يعمل فينا في خفاء ويؤثر في تصوراتنا شتّى أم أينا» (12).

والتراث «في الوعي العربي المعاصر، لا يعني فقط «حاصل المكتبات التي تحققت بل يعني كذلك» حاصل «المكتبات التي لم تحقق وكان يمكن أن تحقق». إنه لا يعني «ما كان» وحسب، بل أيضا ولربما بالدرجة الأولى، ما كان ينبغي أن يكون» (13).

فالتراث إذن هو ضمير الأمة. إنه المرأة التي ترى فيه الأمة تحقق الممكن. وبعبارة أخرى إنه تصور ارتدادي لما ينبغي أن يكون. المتمسكون بالتراث لا يتمسكون به لمجرد أنه تراث الآباء والأجداد، بل لأنهم يقرأون فيه ما ينبغي أن يكون. إنه قراءة للمستقبل في صورة الماضي. إنه طموح لتحقيق ما أخفق الآباء والأجداد في تحقيقه كلا أو بعضا، مع تصوّر أنهم حققوا ذلك فعلا على أحسن صورة.

والتراث الحقيقي يحمل في طياته فكرة للتغيير، ولهذا كان تمسك الإنسان بتراث لا يتغير دليلا على أنه هذا الإنسان فقد القدرة على تجديد نفسه (14).

كما أن التراث الفعلي هو الذي يندمج في التاريخ اللاحق ويصبح جزءا لا يتجزأ منه (15).

II - الإشكالية الديمغرافية وفكرة التنظيم العائلي في المخزون الثقافي العربي الإسلامي :

يبدو أن موضوع العائلة قد تناولوه علماء الدين بالدرس والتحجيس نظرا لمكانته داخل المجتمعات العربية والإسلامية. ولا بد من التنويه في هذا السياق بأن تفكك العائلة في الوقت الراهن قد خلخل مجتمعات الغرب، بينما لاتزال العائلة المسلمة أكبر دعامة للنظام الإسلامي، يقول عبد الرحيم عمران: «إن العائلة هي العمود الفقري للمجتمعات الإسلامية» (16).

ذلك. وعلى أن يتم هذا باختيار الناس واقتناعهم، دون قهر أو قسر وفي ضوء هذه الظروف، على أن تكون الوسيلة إلى ذلك مشروعة» (19).

وقد استنتج «محمد سلام مذكور» من خلال بحثه المقارن في المذاهب الإسلامية حول تنظيم الأسرة في الإسلام، الذي تناول فيه عدة موضوعات : مشكلة تزايد السكان وموقف الشريعة من طرق علاجها، والتشريع الإسلامي وتنظيم النسل مقسما إلى رأي المانعين وأدلتهم، وتنفيذ ذلك، ورأي المجيزين واستعراض آراء المذاهب الفقهية المختلفة، ثم وسائل منع الحمل الحديثة والإجهاض والتعقيم.

وقد استعرض طرق علاج مشكلة التزايد السكاني وكلها مقبولة في الإسلام، وهي :

زيادة استصلاح الأراضي ومضاعفة الإنتاج.

هجرة المتزاخمين من أوطانهم إلى أوطان أخرى أوسع أرضا وأكثر صلاحية وإنتاجا.

وبعد استعراضه آراء المذاهب الفقهية **بعد أن** كل المذاهب باستثناء المذهب الظاهري تسبب تنظيم الأسرة، وفيما يتصل بالإجهاض لمحده يؤكد على اتفاق العلماء في تحريمه بعد نفع الروح في الجنين، ومع وجود اختلاف بين المذاهب الفقهية بالنسبة إلى السماح به قبل ذلك. وأكد على أنه في حالات التهديد لحياة المرأة يسمح بالإجهاض في أي وقت. ويرى هذا المفكر الإسلامي أن اتجاه الناس إلى منع الحمل لفترات طالت أو قصرت تهربا من ازدياد النسل وكثرة العبء أمر لا تمنعه الشريعة بل تحث عليه إذا كانت مصلحة الجماعة تقتضيه.

III - العائلة والتغير الاجتماعي :

ومن أهم التغيرات التي عرفها الوطن العربي في الحسين سنة الماضية هي العائلة حجر الزاوية في التركيب الاجتماعي. فقد طرأ على هذه العائلة تغييرات عديدة غيرت محتواها وتركيبها ووظيفتها ومكانتها في المجتمع.

فقد كانت العائلة وحدة الإنتاج الرئيسية، يعمل أعضاؤها متكاتفين لإنتاج حاجاتهم الضرورية أو الحصول عليها كما كان يتحمل أعضاؤها مسؤولية الدفاع والمحافظة على النظام والتعليم والتنشئة الاجتماعية. لكن انتشار التصنيع وما أدى إليه من تقسيم العمل ومن توزيع للمسؤوليات الاجتماعية ساهم في تقليص دور العائلة الاقتصادي والاجتماعي، وعمور الوقت فقدت العائلة الكثير من أدوارها الرئيسية.

يقول «يوسف حلباوي» في هذا الإطار : «... وشينا فشينا فقدت العائلة الجديدة تلك المكانة التي تبوأها لعصور كثيرة بالنسبة إلى الانتماء والولاء الاجتماعي والسياسي. وصارت الأسرة الصغيرة الحجم أو النووية هي الأكثر شيوعا» (20). فاقصر دور العائلة اليوم على الإغجاب والمشاركة في مهمة تنشئة الأطفال اجتماعيا وتحتفت لمؤسسات اجتماعية أخرى (المدرسة مثلا) عن مهام كانت تقوم بها في الماضي، وكذلك طرأت تغييرات جوهرية على مهام الأدوار داخل الأسرة الصغيرة، فقد **أدت** **الكثرة** من هيمنة التقليدية، واكتسب الأبناء حرية أكثر **وأقصر دور الأم** فيها.

ويقول «جورج بالاندييه» في هذا السياق : «ثمة أبحاث حديثة العهد تشكل في المميزات المنسوبة عادة للنظم التقليدية، وهي تندرج بمعظمها في الأنثروبولوجيا السياسية، الأقدر على رفض تشبيه التقليد بالجمودية، وعلى الاهتمام بكشف «المظاهر الديناميكية» للمجتمع التقليدي. ومع أن هناك سياقات يمكن أن تلعب في هذا المجتمع دورا كابها للتفسير ومع أن على التجديد أن يفعل فعله فيه بالتعلق بأشكال قائمة وقيم ثابتة، فإن هذا المجتمع غير محكوم عليه بالبقاء سجين الماضي» (21).

ويأخذ جورج بالاندييه مثلا على التغير الذي يحدث داخل المجتمع القروي فيقول : «يشكل المجتمع القروي مجتمعا مصغرا ذا حدود واضحة، حيث تلاحظ بجلاء المجابهة بين التقليدي والحديث بين المقدس والتاريخي. وداخل هذه الحدود تتم تغييرات جذرية، إنما ليس بدون مقاومة أو خلاف» (22).

ومثال العائلة مثال حي يبين بوضوح التغيرات التي طرأت على العائلة وعلى المجتمع الغربي، والأمثلة المماثلة كثيرة وعديدة. فالراديو والتلفزيون أحدثا تغيرات عميقة، أبرزها التفكك. وبدأ ذلك جليا في الحي والعائلة ونمطية أوقات الفراغ، وحتى قي التعليم والتربية والحضارة. فقد ألغى دور الحكايات وسهرات العائلة، وهدد المسرح والسينما، وغيرا أسس الحضارة التقليدية.

وعموما، فإن الأمة الحرة تعيش اليوم أكبر تحديات في تاريخها الحديث، الأمبريالية التي بدأت فيها القيم والأساليب والآراء ووجهات النظر في العالم الغربي تنزو الثقافات الوطنية والشخصية القائمة لدى الشعوب الأخرى، وتتغلغل فيها وربما تهيمن على عناصر أساسية كثيرة فيها.

ويعتقد باحثون آخرون أنّ الهويات وأساليب الحياة الراسخة في الجماعات والثقافات المحلية قد بدأت تتراجع أمام أشكال جديدة من «الهوية الهجينة» التي تتألف من عناصر متباينة مستمدة من مصادر ثقافية. وعلى هذا الأساس، فإنّ أحد المواطنين السود في إفريقيا أو أحد أبناء الشرق الأوسط قد يظل واقعا تحت تأثير التقاليد والتوجهات الثقافية التي تهوّد جذورها إلى أصوله القبلية، فيما يكتسب في الوقت نفسه ويمارس أساليب عيش وأذواقا وافدة من ثقافات غربية أو عولمية، مثل الملابس ووسائل الترفيه... إلخ.

وفي ضوء هذه التغيرات الاجتماعية المعالية والمحلية، فإنّ العائلة التونسية قد تأثرت بصورة عامة بالتغيرات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والعمرائية التي مرت على المجتمعات في مختلف أنحاء العالم، فتغير بناؤها وانكمشت وظائفها. إلا أنّ العائلة عمتها الضيق والمحدد التي اصطلاح على تسميتها «العائلة النواة» ظلت مركز التماس ومصدر الرعاية الأولية والمباشرة، وبالرغم من صغر حجم العائلة «فهي مؤسسة اجتماعية تلعب دورا وسيطا بين المجتمع الشامل والفرد» (23). وهي أقوى نظم المجتمع، باعتبارها تمثل المهد الحقيقي للطبيعة الإنسانية إذ تساهم في عملية التنشئة الاجتماعية للفرد التي تتمثل

في تدريبه على العيش ضمن مجموعة وتنظيم علاقاته بها. فهي أساس وجود المجتمع واستمراره، وهي سبب تزايد عدد سكانه أو قلتهم بحكم المعايير الاجتماعية التي تحكم سلوك الأعضاء فيها أو الضوابط السكانية التي تتعلق بمشاعر أعضاء العائلة. وبما لا شك فيه إنّ المجتمعات تختلف فيما بينها من حيث القيم الاجتماعية المؤثرة في السلوك الديمغرافي للفرد والجماعة بحسب انتشار درجة الوعي أو عدمه بين الأفراد.

وباعتبار أنّ العائلة هي الركيزة الأساسية لوجود المجتمع وهي مصدر الترخيص البشري ومصدر الزيادة السكانية، فقد حظيت العائلة كمؤسسة اجتماعية بما لم تحظ به أية مؤسسة اجتماعية أخرى بمنابة واهتمام الباحثين في مختلف العلوم الاجتماعية.

ويمثل ذلك في حقيقة الأمر- ما تحتله العائلة من أهمية محورية في منظومات العلاقات الاجتماعية. فعلاوة على كونها النواة الأولى والأساسية التي يتم فيها تشكيل شخصية الإنسان والوفاء بواجباته النفسية والبيولوجية والاجتماعية فهي تمثل كذلك القناة التي يعبر الفرد من خلالها إلى حياة المجتمع ويصبح فردا فاعلا فيه بعد أن تنه عن طريق العائلة ترويضه واستمادجه في قيم المجتمع وأعرافه (24).

و يعتبر «مورغن» أول من أشار إلى تأثير المجتمع على شكل العائلة وبنيتها. فهو يعتقد أنّ هذه المؤسسة الاجتماعية لا تعرف الاستقرار أبدا بل هي تمر حتما من شكل بدائي إلى شكل أرقى ينسج مواز للدرجة تطور المجتمع، نتيجة انتقاله من مرحلة تقنية أولية إلى مرحلة أخرى أكثر تطورا وتعقيدا. ويرى كذلك أنّ العائلة هي نتاج نظام اجتماعي تعكس درجة تطوره وبالتالي فهي ظاهرة تاريخية متغيرة (25).

والسبب الحقيقي والواقعي في تبدل العائلة التونسية يرتبط أشد الارتباط بالمكانة المتميزة التي أصبحت عليها المرأة التونسية اليوم، عكس الصورة التي كانت عليها في الماضي القريب، وهي كانت أدنى مرتبة من مكانة الرجل

لأنها كانت تابعة أميناً له، ليس لها سلطة اتخاذ القرار داخل العائلة وتنفذ ما يأمر به الرجل وإلا لآقت مصيرها المحتوم وهو الطلاق. ولكن بعد حصول المرأة على حقها في التعليم ومن ثم العمل، ثم نالت حقوقها السياسية.

ولذلك فإنّ هذه التغيرات التي طرأت على المرأة التونسية ساعدتها على أن تتعرض فترات تخلفها في الماضي، وأصبحت اليوم السيدة العاملة، ومستقلة اقتصادياً وبدأت تأخذ دورها المستحدث داخل العائلة وأصبحت تشارك الرجل في اتخاذ مختلف القرارات.

وفي هذا الإطار يرى «عبد الوهاب بوحديدة» أنّ التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كان لها الأثر العميق في التحول الذي عرفته العائلة التونسية المعاصرة (26). ومن بين هذه الأسباب العميقة التي ساهمت في التحول التعليم وخصوصاً تعليم المرأة. فهي لم تعد اليوم حيصة البيت بل أصبحت تتمتع بالحرية وأصبحت تشغل في عدة ميادين ... (27)

ويرى «و. غود» (William Goode) المؤرخ الكبير لعلم اجتماع العائلة حسب «مدرسة الأنثروبولوجيا» أنّ مؤسسة العائلة قد فقدت عديد المهام التي كانت مؤكدة إليها في الماضي ويرجع ذلك إلى تصنع المجتمعات وتغيرها (28).

ويعني آخر عرفت المرأة التونسية حراكاً تعليمياً ومهنياً وحراكاً سياسياً، وبعد أن كانت في الماضي تنظر إلى الإنجاب كقيمة اجتماعية وتعتبر هذه المسألة سلاحاً خطيراً ضدّ الرجل. أصبحت اليوم تنظر إلى الإنجاب باعتباره مسألة هامة ولكن لعدد محدود. أي أنّها بدأت تعتقد في أهمية ضبط النسل خاصة في الفضاء الحضري لأنها لم تعد متفرغة تماماً لتربية الأبناء ورعايتهم وأن لديها طموحات أخرى سوف يعيق تحقيقها كثرة الإنجاب.

وبالتالي نستطيع أن نستنتج من ذلك أن الحراك الاجتماعي عند المرأة اليوم قد ساعد على تغير سلوكها إزاء مسألة الإنجاب من جهة، كما كان له تأثير عميق في حياة العائلة، إذ انتقلت من العائلة الممتدة إلى العائلة النواة.

وأصبح الأفراد ينظرون إلى عائلتهم الممتدة على أنّها في ذمة التاريخ أو أنّها أثر من التراث وهذا سرّ المعاناة التي نلهمها من جانب الوالدين خصوصاً في المدن الحضرية حين يبتعد عنهم الأبناء ولا يلتقي أعضاء العائلة الممتدة إلا إذا جمعتهم المناسبات.

و العائلة النواة تكون عادة متألّفة من الزوج والزوجة وعدد محدود من الأطفال.

وبذلك تكون قادرة على تنشئة الأطفال تنشئة طبيعية في الغالب، فهي قادرة على تحقيق الجو العائلي السعيد الذي يوفر للأطفال الصحة النفسية والنمو الطبيعي لشخصياتهم، وهي قادرة كذلك على خلق أجواء الحرية والكرامة والأمن الاجتماعي لهم، فتقيهم مضار الإهمال والقسوة والحرمان والخصاصة والاضطراب الذهني والمدرسي والشعور بالقلق والفرق الدائم.

ونضيف في هذا الإطار أنّ كلفة الطفل الواحد أصبحت اليوم تزهق كاهل العائلة، إذ كان الطفل بالأمس عوناً منتجاً ولا يتطلب رعاية صحية ولا نفقات غداً يبتعد اليوم كجاءت التشريعات لتحميه من سوء تصرف بعض الأولياء ومن استغلاله من قبل أصحاب المصانع وأرباب المهن والحرف.

وتشير في هذا المجال إلى غياب فكرة التمييز بين الذكر والأنثى، فأصبحت البنت في كامل جهات البلاد تتعلم كما يتعلم الابن. ولذلك تقول بدرية بشير: «إنّ التقدّم في المساواة بين الطفل الذكر والأنثى عرف تطوراً تدريجياً في مختلف جهات البلاد ويعود ذلك إلى تغير مواقف العائلة تجاه الأبناء في عديد المجالات» (29).

ولذلك نرى أن المجتمع التونسي قد أعطى الأولوية المطلقة للاهتمام بالعائلة من جميع النواحي حتى يحقق قفزه الاجتماعي والاقتصادية. فالمجتمع التونسي كانت له رغبة واضحة في التنظيم العائلي وذلك من خلال محاولاته المتمثلة في السيطرة على مصيره الديمغرافي متعرّضاً لمشاكل عويصة واختيارات مؤلّة أحياناً أمّلت

عليه لإحلال هياكل جديدة (30) لمجابهة التحديات التي من شأنها أن تعرقل مسارات التنمية.

وهذه النظرة الجديدة والمتطورة للبت جعلتها تتمتع بجميع الامتيازات التي كانت محرومة منها في الماضي القريب، وهذا يفسر بالتغيير الإيجابي في تصورات العائلة للبت اليوم، فمن خلال بحث ميداني أغزته في هذا الغرض، وجدت من الأميات في صفوف الإناث 3,7 في المائة فقط مقابل 2 في المائة في صفوف الذكور.

وهذا يبرز مدى تساوي المرأة التونسية مع الرجل، في كل نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بعدما تم إعدادها وتأهيلها حتى تكون عنصرا فاعلا في الدورة الاقتصادية وفي ازدهار المجتمع التونسي ورفقه.

وتقول الباحثة سلوى الحماش في هذا المجال: إن حرية الإرادة من جانب المرأة في تقرير مصيرها وتأكيد ذاتها وافتتاح المجال لقدراتها، سواء قبل الزواج أو بعده، أمر حمي ذلك أن إخراج المرأة من عزلتها الحقيقية، عزلتها النفسية وشعورها بالنقص شرط أساسي لتحويل نصف المجتمع من نصف تابع إلى نصف مشارك مخلص ودافع للنصف الآخر (31).

وعليه لا يمكن للمرأة أن تكون منتجة حقيقية ما لم تكن متمتعة بالاستقلال في الفكر والعمل، بالإضافة إلى الاستقلال الاقتصادي، أي أن تكون قادرة على توفير حياة مناسبة لذاتها عند الضرورة أو عند الاختيار.

IV - البعد الديمغرافي في التراث الوطني ماضيا وحاضرا :

نظرا لخطورة النمو السكاني غير المدروس، وما ينجر عنه من تفاوت بين الحاجيات والموارد، سعت الدولة التونسية إلى وضع استراتيجيات تتمثل في التحكم في الإنجاب لتتلاءم مع الإمكانيات المتوفرة للمجتمع، والغاية منها توفير كل الضمانات اللازمة للمواليد الجدد، فالازدياد المفرط في السكان يعيق التقدم والتطور، وهذا

الأمر جعل الدولة التونسية تتبع سياسة التنظيم العائلي وتحميد النسل منذ منتصف الخمسينات. وفي هذا الإطار يقول «الحبيب بورقيبة» عندما أعرب عن تخوفه من التزايد الديمغرافي: «إنه لا يمكننا أن لا نشعر بالخوف أمام الطوفان البشري المتصاعد باستمرار وبسرعة تفوق بكثير، سرعة تزايد المواد الغذائية، إذن ما فائدة تنمية إنتاجنا الفلاحي وفرواتنا المنجمية إذا استمر النسل يتزايد بصورة جنونية؟» (32).

وقد عبر أحد المسؤولين بالحكومة التونسية آنذاك عن التزايد السكاني السريع بقوله: «وبهذه المعدلات، وبهذه الزيادة في السكان، لا يتعين أن نأمل في إمكان أن نقضي في يوم قريب على البطالة واليوس والأمية والمرضى...» (33). وبذلك، فإن العامل السكاني يعد من العوامل الأساسية التي يمكن أن تؤثر في المستقبل بشكل أو بآخر على مستوى التنمية الاقتصادية والاجتماعية في تونس.

فأخصوبة غير المدروسة تتعارض مع التقدم في جميع المجالات، ولا سيما في المجال الاجتماعي، وبذلك تم تحرير المرأة من عبء الحمل المتتالي، وتحرير الطفل من هياكل وأوضاع جامدة ومخط حياة تجاوزته الأحداث، كما أشار إلى ذلك الحبيب بورقيبة بقوله: «لقد رأينا منذ الاستقلال أنه من الضروري أن نهتم بجد وإنارة بالمسائل الديمغرافية، لأنها جد مرتبطة بمشاكل النهضة الاقتصادية والاجتماعية» (34). ويضيف قائلا، «رغمما نتصنع البلاد ونصير قادرة على توفير ظروف العيش الكريم لجميع الأطفال» (35).

وهذه الظروف المنطقية دفعت «الحبيب بورقيبة» إلى القول: «إننا في سباق مع الأجيال الصاعدة، ومع نمو سكاني سريع، وإذا ما لم نستعد لذلك من الآن سيكون الاختلال كبيرا جدا بعد عشر أو عشرين سنة بين الدخل القومي وإمكانيات توفير الغذاء للسكان» (36).

فالرئيس السابق «الحبيب بورقيبة» كان يخشى من الانفجارات الاجتماعية والأزمات الاقتصادية من جراء

الديمقراطي العشوائي إذ أنه يسير في خط متصاعد، بينما تخضع التنمية إلى ظروف متقلبة لا تسمح لمعدلات النمو الاقتصادي بمواكبة التزايد السكاني « فأدركت أنّ نجاح مخططاتها التنموية الشاملة يرتبط أساسا بنجاح سياستها السكانية وتكاملها معها » (37) قصد تحقيق المعادلة بين السكان والموارد المتوفرة. وبالتالي تحقيق الحاجيات الأساسية للسكان.



في الألف إلى 22.1 في الألف. مقابل ارتفاع مؤمل الحبل من 45 سنة إلى 73 سنة بالنسبة للجنسين (38). وبفضل السياسات السكانية التي وقع اعتمادها في تونس منذ منتصف الخمسينات قد ساهمت في تحقيق المعادلة بين السكان والموارد وتجهل ذلك في الازدياد السكاني المنهج. وهذا مكنها من تحسين المستوى المعيشي للسكان وتطويره من جهة وتقليص نسبة الأمية لدى الفئات المستهدفة من جهة أخرى.

جدول سكان تونس خلال الفترة 1966-2004 (39):

السنة	1966	1975	1984	1994	2004
عدد السكان (بالآلاف)	4533.3	5588.2	6966.2	8785.4	9910.900
نسبة النمو السنوي	1.21 %	2.35 %	2.48 %	2.35 %	2.35 %

ومن خلال الازدياد السكاني المدرس في تونس، ساعدها على الحد من نسبة الأمية بالنسبة للفئة العمرية (من

الازدياد السكاني السريع، وبالفعل قد تميزت الحشيرة الثالثة وخصوصا في فترة المخطط السادس، وبداية المخطط السابع بصعوبات وتقلبات عديدة، فالوضع الذي ساد طيلة هذه الفترة، تميز بعدم الاستقرار في الظروف المناخية وتقلبات هامة في أسعار الصرف (تضاعف الدولار بين الفترتين 1981 - 1984).

ولذلك فإنّ تونس تقطعت مبكرا لخطورة النمو

ولتحقيق هذه الأهداف عملت تونس في كل مخططاتها الاجتماعية والاقتصادية على محاولة الحد من النمو الديمغرافي، وذلك تجنباً لكل الأزمات التي يمكن أن تحدث إذا وقع خلل كبير بين السكان والغذاء، فقد تم سنة 1973 إحداث الديوان القومي للأسرة والعمران البشري الذي من خلاله تم تحقيق نتائج إيجابية في مجال تنظيم الأسرة، ويرجع ذلك إلى التغييرات الهيكلية العميقة التي شهدتها المجتمع التونسي في كل المستويات في النصف الثاني من القرن العشرين. والتي كان لها الأثر العميق على نسق النمو الديمغرافي في تونس، فخلال الفترة المتراوحة بين 1959 و2004، تميزت بانخفاض في معدل النمو الطبيعي من 3 في المائة إلى 1.21 في المائة. وتراجع معدل الخصوبة (عدد الأطفال لكل امرأة) من 7.2 إلى 2.02. وتقلص معدل الولادات من 48 في الألف إلى 16.1 في الألف. وهبط معدل الوفيات من 25 في الألف إلى 5.5 في الألف. كما أنّ معدل وفيات الأطفال تراجع هو الآخر من 200

الجنسين) 10 - 29 سنة من 50.9 في المائة سنة 1966 إلى 6.0 في المائة سنة 2004 (40). كما تقلصت نسبة الأمية بالنسبة للغة العبرية (من الجنسين) 6 - 14 سنة من 59.3 في المائة سنة 1975 إلى 95.1 في المائة سنة 2004 (41).

V- الذاكرة الجماعية ومسألة الإنجاب حسب المخيال الجماعي للسكان :

من الصعب تحديد وأحيانا من الصعب تمييز هوية جوهر الإنسان، ويقدر ما تستطيع القول، فإن الأحاسيس المدركة أو غير المدركة التي تحدث في مخ الإنسان، يمكن أن ينظر إليها إلى حد ما، وكأنها كمبيوتر ممتاز، وقد تدخل كل منشطات الحواس الخمس الخارجية التي يستقبلها المخ في عملية انتقاء وغريلة وفقا لأهميتها.

فالحيرت السارة يتم تذكرها مع عملية استدعاء لحظية دون أي صعوبة، على مدى عمر الإنسان كله، والشيء نفسه بالنسبة للتجارب المأسوية مثل فقدان مفاجئ لحيبيب في حادثة.

أما الأحداث الأخرى فيقوم المخ بتخزينها واستدعائها بقدر ذلك، ولكن من الصعب استدعاؤها من الذاكرة بعد فترة من الزمن، مثل معظم الحقائق التي تعلمناها في المدرسة والجامعة، وفي هذا المجال يقول «سيرروي كالي»: «إن المخ لديه مناطق كثيرة جانبية لتخزين الذكريات وغالبا ما تخرج هذه الذكريات إلى عملية الوعي في السن المتقدمة. أو تحركها منشطات كانت قد نسيت منذ فترة طويلة ولكنها مألوفة مثل رائحة حجرة ما تذكر بحجرة الطفولة، أو صوت نغمة لم تسمع منذ عدة سنوات، أو رؤية لوحة رسم حدث أن شوهدت في أحد المعارض في الماضي البعيد» (42).

ويرى «هالفافس» أن الانتباه إلى الذاكرة الجماعية يعمق الشعور بالذات، فالذاكرة تستحضر لا التاريخ المكتوب فقط بل التاريخ الذي يعيشه الناس ويتناقلونه جيلا بعد جيل، ويصنعون من خلاله حركة مجتمعاتهم، وهنا تقوم الذاكرة بدور المراقب والحارس والمنبه أو

المخزون الذي يلتجئ إليه الناس لحماية ذاتيتهم وبناء مشاريعهم» (43)، فتجد مثلا «بلانديه» الذي اقنع أن ذاكرة بعض الشعوب الإفريقية تحتوي على طبقات متراسة يتم استحضار إحداها حسب الظروف والمستجدات أو تستيقظ أحيانا لأن الظروف الاجتماعية تدفعها إلى ذلك، وفي استيقاظها يتفجر كبت التاريخ.

وفي هذا المجال تتساءل من خلال الذاكرة الجماعية عن العوامل التي تحكم السلوك الإنجابي، مما لا شك فيه أن هناك عوامل كابحة لتغيير السلوك الإنجابي وأخرى مساعدة على تبدله.

أ- العوامل الكابحة لتغيير السلوك الإنجابي:

- أثر الإنجاب في تثبيت وظيفة المرأة في دورها الجديد : من بنت إلى زوجة وربة بيت.

- أهمية الإنجاب في حد ذاته كإعلان متجدد مع كل مولود عن أهمية العائلة في الوجود الاجتماعي.

- مستوى الوعي بكلفة الطفل، فيقدر ما تتخلف العائلة عن الانخراط في الحياة المدنية الحديثة بقدر ما يتبنى الوعي بكلفة الطفل.

- «موروث مفهوم «الابن الاستثمار» حيث جعل التاريخ الاجتماعي للبلاد الاعتماد على الأبناء الذكور تأمينا على الشيخوخة عند الكبر.

- البحث عن توازن نوعي بين الجنسين.

ب- العوامل المساعدة على تغيير السلوك الإنجابي:

- دوافع اقتصادية - دور الإعلام والاتصال في حياة العائلة الترتيبية- ربط الريف بالمدينة وارتفاع نسق التحضر- امتلاك وسائل الرفاه - تطور مستوى التعليم - ممارسة مهن حديثة

وجود سياسة سكانية مضادة لكثرة الإنجاب.

والصعوبة في هذا المجال تكمن في تحديد مستوى التوازن لدى النساء بين ما هو تقليدي وما هو حديث، فهل يمكن القول إن الصورة العامة عن الإنجاب لدى النساء تميل إلى الحداثة أم العكس؟

التونسي من مجتمع تقليدي إلى مجتمع عصري، إضافة إلى استقلالية الأبناء إثر زواجهم عن عائلتهم. وهذه العوامل كانت لها آثار حاسمة على نسق الخصوبة، حيث تبدل متوسط عدد الأطفال للمرأة الواحدة من 7.15 إلى 2.02 بين 1956 و2004.

وهذا التراجع الواضح في متوسط عدد الأطفال للمرأة الواحدة يفسر بأن، كثرة الأطفال تؤدي إلى تدهور الحالة المادية للعائلة وكذلك حالة الوالدين الصحية والنفسية. وبالتالي أكد على كلّ المسائل التي يمكن أن تحصل من كثرة الأطفال، كان توجه تونس واضحاً فسي إلى نبذ صورة الأسرة الكثيرة الأطفال (45).

ويقول الشاعر محمد الشيبوني في هذا الإطار في قصيدة "هول التكاثر" (46).

"لي تسعة قد ذبت في تكوينهم

وأضعت فيهم صحتي وشبابي"

ويقول "محمد صابر سليم" ويفترض تكوين العائلة من توافر عدد من الشروط اللازمة لنجاحها وتمكينها من القيام بوظيفتها الأساسية. ومن هذه الشروط ما هو بيولوجي ويتعلق ببلوغ مرحلة النضج لدى الزوجين والقدرة على الإنجاب، ومنها ما هو اجتماعي واقتصادي يتعلق بتوافر الظروف الاجتماعية والمادية اللازمة للعناية بالأطفال وتربيتهم (47).

ونرى في هذا المجال تصورات النساء المستجويات لمسألة الإنجاب من خلال الجداول الآتية:

جدول عدد(1): تصورات المستجويات لمسألة الإنجاب

الإنجاب قدرة ربي لا يجب معاندتها.	6, 5%
الإنجاب قانون طبيعي لا يقدر الإنسان على معارضته.	7, 4%
الإنجاب حالة يمكن أن يتحكم فيها الإنسان كما يتحكم في الأمراض والمشاكل الطبيعية مثل الأدوية بوضع السدود وتجنب الانغراف.	7, 89%

يبدو لي أنّ صورة الإنجاب عند المرأة لا يمكن أن تكون صورة متجانسة لأنّ الواقع فيه مواقف متضاربة بين التقليدي والحديث، بين المرأة المتعلمة وغير المتعلمة، بين الجيل الجديد والأجيال الأسبق، بين المتخرّجات في الحياة المدنية الحديثة وبين الأقل انخراطاً. . الخ.

وقد تبين لنا من الدراسات الميدانية المتعلقة بالعائلة أنّه لا تزال لدى الكثير من العائلات فكرة البحث عن توازن بين الجنسين قائمة، والقصد من التوازن بين الجنسين ليس التساوي بينهما ولا هو عدد قار من كلا الجنسين، بل إنّ لكل مجتمع وفي مرحلة من تطوره مفهوماً عن العدد الذي يحدث معه التوازن الأفضل. فلا تزال هناك مجتمعات تميل إلى عدد أوفر من الذكور إذ لا يرتاح بال العائلة إذا لم يكن لها عدد معين من الذكور. أما عدد الإناث فهو مهم لكن ليس بدرجة أهمية عدد الذكور، وهذا مرده إلى التاريخ الاجتماعي، إذ لعب الذكور دوراً متجاً واحتل ومازال يحتل المرتبة الأولى في عملية الإنتاج وظاهرة السعي إلى إنجاب الأطفال الذكور دفعت الكثير من العائلات إلى إنجاب عدد كبير من الأطفال إذا صادف وكانت الأوائل منهم بنات. هذه الظاهرة عثت على المستوى الوطني كما بين ذلك مسح صحة الأم والطفل سنة 1994 (44). ولكننا في المناطق الأقل تطوّراً مازالت موجودة بنقلها التاريخي الذي للذكور فيه منزلة أسمى من الأنثى. ونصادف اليوم في هذه المناطق -المشاهدة أقوى دليل- بعض العائلات لها ثمانية أو عشرة أطفال والسبب في كثرتهم أن الأوائل منهم كانوا كلهم بنات فتسعى تلك الأسرة إلى إنجاب الذكور ويا حبذا لو بالعدد المطلوب.

وما نوصلنا إليه من خلال البحوث الميدانية، أنّ العائلة النووية أصبحت نمطاً سائداً في المجتمع التونسي، نتيجة للأوضاع الجديدة التي تجعل من استمرار نسق العائلة الممتدة في شكلها التقليدي أمراً صعباً بل ومستحيلاً أحياناً.

وهذا يعني أن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي تمرّ بها مختلف جهات البلاد قد ابتعدت بالعائلة عن شكلها التقليدي الممتد وأن ظروف الحياة العصرية قد أدت إلى سيادة النمط النووي، نتيجة تحول المجتمع

جدول عدد (2) : نظرة المستجويات للأبناء

الأبناء يمثلون عامل عزة ومباهاة داخل العائلة.	16,3%
الأبناء هم مصدر قوة العائلة أي أنهم يمثلون ثروة بشرية.	11,9%
الأبناء اليوم يساعدون الوالدين في الحياة.	7,8%
الأبناء يمثلون حملا وعيها ويتطلبون نفقات	50,0%
الأبناء سند للعائلة عند الشيخوخة.	7,5%
الأبناء يقدمون المساعدة للوالدين.	6,5%

لقد كانت تنشئة الأبناء منذ الطفولة في الماضي القريب تقوم على تلقينها الفكرة المتمثلة في كون المرأة المتزوجة أفضل من العزباء وكون المرأة التي لديها أطفال، أفضل من العاقرة، تحظى باحترام أكبر، وأن التي تنجب أكبر عدد من الذكور تعم بأعلى قدر من السعادة وإخماء.

وهذه بعض تصريحات النساء بالمستجويات مجرولة الإيجاب «الأطفال يقدمون العون في الحاضر وتضمن في زمان الكبر». «يساعدون الآباء على الحياة» وهم لا يعتبرون بأنهم حمل، يتقل كاهل العائلة. وعموما فالأطفال يمثلون بالنسبة إليهن طاقة بشرية يستعين بها لمقاومة الصعوبات في الحاضر (القيام بأعمال يومية) وفي المستقبل (48).

ولكن أغلبية النساء أصبحن يدركن فعلا خطورة كثرة الأبناء في العائلة ويحدن إيجاب 3 أو 4 أطفال فقط.

فحسب اعتقاد النساء المستجويات العائلة اليوم مطبقة غير قادرة على تحمل إيجاب أكثر من 3 أو 4 أطفال 93.1 في المائة عبرن عن هذا الرأي. أما اللائي عبرن عن أن العائلة اليوم لها القدرة على تحمل إيجاب أكثر من أربعة أطفال فتمثلت نسبتهن 6.9 في المائة من المجموع العام للمستجويات.

إذن عديد النساء أصبحن يفضلن إيجاب عدد محدود جدا من الأبناء، نظرا لارتفاع تكلفة تربيتهن وتنشئتهن

وتعليمهم فهذه الجوانب المذكورة تتطلب نفقات كبيرة لا تقدر عليها الكثير من العائلات. وقد بدأت الفروق بين إيجاب الذكور والإناث تختفي تدريجيا.

جدول عدد (3) : نظرة المرأة للذكر والأنثى

لا وجود لفروق بين الذكر والأنثى.	61,2%
الولد أفضل من البنت.	15,0%
الولد يحمل اسم ولقب الأب عند وفاته.	16,3%
البنت أفضل من الولد في الوقت الحالي.	7,5%

ويمكن الإشارة في هذا المجال، إلى أن الإيجاب بالنسبة إلى العائلة يمثل عامل سعادة واستقرار دائمين لها. أما المرأة التي لا تنجب أبناء فتعاني من طرف السكان الذين قد يشجعون الزوج على ترك سيبلها وذلك بالطلاق 78.5 في المائة عبرن عن حالة المرأة العقيم. و 21.5 في المائة يتصورن أن وضع المرأة العقيم طبيعي ويرجع ذلك إلى مشيئة الله، كما أن الرجل الذي لا ينجب يتعرض هو الآخر إلى عديد النقوت التي تجعله يتأزم ويشك في قدرته وتؤدي إحدى المستجويات «اللي رايدلوري بالحقا» يرثقها والدي واللي عندو الصغار عنده كلمته في أهله وغير أهله» كما تقول أيضا «الصغار هم الساس».

فإيجاب الأبناء يعتبر في نظر عديد العائلات الركيزة الأساسية لسعادة العائلات وتقوية حب الزوجين لبعضهما البعض وبذلك تجنب عديد النزاعات والمشاكل التي يمكن أن تحدث بين الزوجين بسبب عدم الإيجاب نتيجة عقم أحد الطرفين.

الخاتمة :

وهكذا فإن سر نجاح فكرة تنظيم العائلة في تونس، كانت نتيجة تطويع المخزون الثقافي العربي والإسلامي في مجال التوعية والتحسيس حول أهمية التخطيط الجيد لقضية الإيجاب. وهنا مكنتها من تحقيق نتائج هائلة فيما كانت ترجوه في مجال العائلة مع الإشارة إلى أن تونس كانت على درجة عالية من الوعي بأهمية الارتكاز على المخزون الثقافي الوطني في معالجة عديد المسائل الاجتماعية.

في حين أنّ التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد. والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية والتراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته مع فتح مغاليقه التي تمنع أية محاولة لتطويره.

تطور المجتمع والارتقاء به من مجتمع تقليدي إلى مجتمع عصري متأصل في جلوهه التاريخية، بشرط أن لا تكون هناك قطيعة بين الأصالة والمعاصرة كما يرى البعض أنّ أساس النهضة هو أن تكون هناك قطيعة تامة مع الماضي. حيث أنّ تصور هؤلاء أنّه لا نهضة حقيقية لأي مجتمع من المجتمعات، دون الانطلاق من اللحظة الراهنة بكل تفاصيلها وثقافتها، وخاصة قيم الغرب المادية تكون هي المنطلق.

المصادر والمراجع

- (1) أنثوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصاع، الطبعة الأولى، بيروت 2005، ص 252.
- (2) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص 361-364.
- (3) التعداد العام للسكان والسكنى، 1964، الخصائص الديمغرافية، مجلد عدد 4، معهد القومي للإحصاء، ص 12.
- (4) أميرة منصور يوسف علي، قضايا السكان والأسرة والتنمية، المعهد العالي للخدمة الاجتماعية، الإسكندرية 1999، ص 14.
- (5) Petit Larousse, op. cit p 307.
- (6) معجم العلوم الاجتماعية : إعداد لجنة من الأساتذة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص 270.
- (7) محمد عابد الجابري، تراث وأحداث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1991، ص 21-22.
- (8) بلشير العربي، أنثروبولوجيا التراث (التراث كإرث اجتماعي)، الطبعة الأولى، تونس 2008، ص 17.
- (9) رفيق المعجم وغيره: موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي، الجزء الأول، النظمة الأولى، بيروت 2004، ص 497.
- (10) نفس المرجع الذكور، ص 491.
- (11) نفس المرجع الذكور، ص 497.
- (12) نفس المرجع الذكور، ص 488.
- (13) نفس المرجع الذكور، ص 492.
- (14) نفس المرجع الذكور، ص 496.
- (15) نفس المرجع الذكور، ص 507.
- (16) عبد الرحيم عمران، تنظيم الأسرة في التراث الإسلامي، صندوق الأمم المتحدة للسكان، الطبعة الأولى 1994، ص 19.
- (17) عبد الرحيم عمران : تنظيم الأسرة في التراث الإسلامي، مرجع مذكور، ص 315.
- (18) سيد ططاوي، تنظيم الأسرة في التراث الإسلامي، نشرة الديوان القومي للأسرة والعمران الشرقي السنة الثالثة، جانفي تونس 1989، ص 1.

- 19) عبد الرحيم عمران : تنظيم الأسرة في التراث الإسلامي، مرجع مذكور، ص 91.
- 20) يوسف حذاوي : الثقافة في الوطن العربي مفهومها وتجلياتها، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت 1986، ص 77-78.
- 21) جورج بالانديس الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى بيروت 1986، ص 131.
- 22) المرجع السابق، ص 134.
- 23) عبد الله بن حسين الخليفة : العوامل الاجتماعية المؤثرة في الفارق العمري بين الزوجين، مجلة العلوم الاجتماعية تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت المجلد الثالث والعشرون العدد الأول، ربيع 1995، ص 37.
- 24) حيري عزيز : قضايا التنمية والتحديث في الوطن العربي مصر والمغرب العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت 1983، ص 616.
- 25) Mounira Chelli : La relation conjugale . Une variable déterminante dans l'explication de la modernité, Cahier du CERES, Série Psychologie n° 7 décembre Tunis, 1990 , p 97
- 26) Abdelwahab Bouhdiba : Point de vue sur la famille tunisienne actuelle, Revue tunisienne Sciences Sociales Publication du CERES, n° 1, Tunis 1967 , p 19.
- 27) Abdelwahab Bouhdiba , Point de vu ... :Ibid :p11
- 28) Andrée Michel : Sociologie de la famille et du mariage, Le sociologue, paris édition, PUF, 1986 p 37
- 29) Badre B'char et Rashed Zghal : la jeunesse et le temps libre, Reproduction ou transformation de la société, Cahier du CERES Série Sociologie n° 10 Tunis, novembre 1984, p 241
- 30) الصادق السحلي : الأسرة التونسية وتطور السلوك الاجتماعي، لجنة الترسية لعلوم الاجتماعية عدد 6، نشرة مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1981، ص 4.
- 31) سلوى الحماش : المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتحالف، الطبعة الثانية، بيروت 1981، ص 58
- 32) H. Bourguiba , Sortir du sous- développement : 13 avril, 1959 Discours tome VI, P94
- 33) H Bourguiba : Au rythme du monde : 21 avril 1963 Discours, tome X, p326.
- 34) H Bourguiba : Pour un développement national de la famille : Kaupuan, 14 avril 1973, p7H
- 35) Bourguiba : Dimensions du sous- développement, 4 avril 1973, Discours, tome X, p306
- Ibid : p307 (36)
- المخطط التاسع للتنمية (1997-2001)، المجلد الثالث 1997، ص 47.
- 37) (Recensement général de la population et de l'habitat (2004) انظر 39-40 (41)
- principales caractéristiques démographiques de la population, Fascicule 1, Institut National de la Statistique Tunis, (2005)
- 42) سيروري كاس : عالم يفيض سكانه عرض لأسباب المشكلة وحل حذري لها، ترجمة ليلى الحجابي، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1996، ص 97
- 43) Halb Wachs Maurice : Mémoire collective et mémoire historique, paris PUF 1950, p 35 - 39
- 44) تقرير المسح الوطني حول صحة الأم والطفل، ديوان الأسرة والعمرة البشري، 1994
- 45) محمد عيب عبد المولى : أساس صنف استعمال وسائل منع الحمل في الوسط الريفي ميدوي بوزيد «بمؤدجا»، دراسة نوعية في المجال الديمغرافي، التشخيصي، التصير، الحلول، الجمعية التونسية للتنظيم العائلي 1996، ص 9.
- 46) ليلى درعوت : صورة العائلة في محتوى برامج التربية للمرحلة الأولى من التعليم الثانوي، مرجع مذكور، ص 165
- 47) محمد صابر سليم : بيولوجيا الجماعات البشرية 1981، ص 443.
- 48) الأحصر مصيري : الأسرة والخصوبة في الوسط الريفي، دراسة حالة «عين رباو»، شهادة الدراسات المعمقة في علم الاجتماع، اشراف الأستاذ الدكتور حميس طعم الله، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية قسم علم الاجتماع 1996 - 1997، ص 105.

أشكال انفتاح الذات عل الآخر

في القصّة القصيرة النسائيّة التونسيّة (*)

بوشوشة بن جمعة (**)

«صورة الغير هي على الدوام تصوير الذات. وهي التي
تثير فيك الوعي بالذاتية والخصوصية»

أردموته هلر

ولئن كان الغلاب الأوروبي الذي قسّم البلاد العربية،
ويشكّل أشكالاً هيكلية عليها لفترات تاريخية متفاوتة،
هو الذي يحلّه ماهية مفهوم الآخر إلى حدود العقد
السابع من القرن العشرين، فقد اتضافت إليه الولايات
المتحدة الأمريكية في العقدين الأخيرين من ذات القرن
«هذا العالم الجديد الذي أصبح يؤثر بقوة على مسارات
الشعوب: تاريخاً وثقافة وعلماء، سياسة واقتصاداً
ومجتمعاً» (1). وهو ما جعل المركز يتحوّل من أوروبا
إلى أمريكا، ممّا يلزم الحديث عن الذات/ الهوية العربية
الإسلامية عدم تجاهل هذا الغرب، سواء كان المركز
أوروبا أو أمريكا، وأيّاً كان المنظور الذي نشكّل في
صوره صورة الآخر في علاقته بالذات أو صورة الذات
في علاقتها بالآخر. وهي العلاقة الإشكالية والمتنيسة
التي تجعل هذا الآخر الصديق والعدو في آن، باعتبار
تباين أشكال إدراك المتفنين العرب له، واختلاف أنساق

ما فنيء سؤال الذات والآخر ينوّار إلى أنساق الفكر
العربي الحديث والمعاصر، كما في الانفتاح الأدبي على
اختلاف تنوعاته الأجنبية، ليكشف عن إشكالية
الهوية شاغلا أساسيا في مختلف أنساق المنظومة الثقافية
العربية، في تاريخها كما في راهيتها المعاصرة، وأفاقها
المستقبلية، وذلك في ضوء الأحداث الجسام التي شهدتها
التسعينات من القرن العشرين وما بعدها: محلياً وإقليمياً
وعالمياً، كحرب الخليج الأولى والثانية، وما كان من
غزو أمريكا للعراق (2003)، والعدوان الإسرائيلي على
لبنان (صيف 2006). وهي الأحداث التي نجمت عنها
الكثير من التحولات والتغيرات في مختلف مجالات
العمل والحياة، وكانت لها تداعياتها على علاقة الأنا/
القومية بالآخر/ الغرب الأوروبي والأمريكي، ممّا أكسب
سؤال الهوية سمات واقعية وعملية معيشة بعد أن كانت
مسألة ذهنية مجالها الرئيس الأفكار والأيدولوجيات.

(**) جامعي، تونس

وعيهم بهذا التقاطب: الآنأ / والآخر، على الصعيدين النظري والعمل.

وستستمد هذا البحث في/ وعن أشكال افتتاح الذات على الآخر في القصة القصيرة النسائية التونسية، أهميته وخصوصيته:

أولاً من اهتمامه بجنس أدبي تبقى المقاربات النقدية في شأنه دون ما فتح يحققه من تنام في التجارب، وتراكم في النصوص لا يخلو من جودة.

وثانياً من تناوله الإبداع النسائي في هذا الجنس الأدبي. وهو الإبداع الذي يشكر - هو الآخر - ضعف المتابعة النقدية له، والمقاربة لنصوصه، رغم ما وصف مدرسته النصية خاصة منذ مطلع التسعينات، وما بعدها من تنام في المجاميع القصصية الصادرة، بفضل تزايد إقبال البدعات على مجال القصة القصيرة، وإقدام الكثير منهن على نشر نتاجهن على نغمتين الخاصة (2)، وهي المدونة التي تمثل رافد إغناء وتنويع للمشهد القصصي التونسي خاصة، وللادب التونسي المعاصر عامة.

وثالثاً من طرحه سؤال الهوية في هذا الجنس من الإبداع الأدبي النسائي من الداخل، أي انطلاقاً من استبطان النصوص، وما تكشف عنه من موم الممارسة الإبداعية للقصاصات التونسيات، وما تنبني عليه من أسئلة نوعية، يحظى سؤال الهوية بمزلة مهمة فيها، في ظل مرحلة تاريخية معاصرة مازومة تتفاقم فيها أشكال الصراع بين الآنأ / والآخر، بسبب تنامي هيمنة هذا الأخير على الذات، في جميع الأصعدة، نظراً لغياب التكافؤ في العلاقة القائمة بينهما.

وعلى هذا الأساس فإن افتتاح الذات على الآخر في الكتابة القصصية النسائية التونسية، تمليه على مبدعاتها تعديت المرحلة التاريخية التي يعشنها، ويشهدن حلالها تعاطف الأخطار التي تهدد هويتهم الوطنية والقومية على حد سواء. ومن ثم فليس «الكشف عن الهوية مرادفاً للانغلاق، وتوحيد الذات لا ينفي الانفتاح ولا التفاعل مع الحضارات» (3).

وبناء على ما تقدّم، يصبح الطرح النظري لسؤال الهوية في القصة القصيرة النسائية التونسية المكتوبة بالعربية متجاً، في ضوء تصوّر الهوية في بعدها الوطني والقومي «سلاحاً أيديولوجياً عظيم الفعالية في مواجهة محاولات الاختراق الثقافي، وتذويب الكيان الحضاري العربي ضمن أنساق فكرية معينة تسعى إلى استلاب الإرادة العربية، واستعباد الإنسان، بعد استلاب الثروة والأرض» (4).

كلّ هذا أقل عدداً مهماً من النماذج النصية للقصة القصيرة النسائية التونسية لكي نجسّد «الحظة» وعي استبطاني أيديولوجي، في إطار ظاهرة المتأقفة مع الغرب، التي نتمخض عنها بروز قيم جديدة اجتماعية وأخلاقية وأدبية» (5). وهي الثقافة التي أثرت في مختلف الهياكل التقليدية للمجتمع التونسي وما تنهض عليه من بنات متقادمة، بعد أن أدركت فئات المثقفة أنّ «الشخصية الذاتية تتكوّن عادة من خلال المغامرة» (6)، كما أثرت في الأنساق الذهنية للقصاصات التونسيات، واللاتي أدركن بدورهن أنّ الوعي بالذات لا يمكن أن يحقق إلاّ الآنأ / والآخر، ومن ثم فإنّ «الاقتراب أكثر من (الهوية)، والوصول إليها، يظل مرهوناً بمعرفة الآخر (الغرب). ففي مرآة هذا الأخير مهما تكن درجة صفائها أو قناعتها، يمكن في رحلة البحث عن الذات الوصول إليها، والركون لها» (7).

1 - أشكال انفتاح الذات على الآخر في القصة القصيرة النسائية التونسية :

يمثل تناول عدد مهم من القصاصات التونسيات سؤال الذات والآخر، من خلال تمثّلن للعلاقة الكائنة والممكنة بينهما على الصعيدين النظري: الوعي، والعمل: الممارسة الإبداعية لجنس القصة القصيرة، علامة دالة على انفتاح إبداعهن على قضايا تتجاوز المسألة النسوية، ومركزة الذات الأثرية إلى المسألة الحضارية التي تنبني على تقاطب الذات / الآنأ والآخر، مدار سؤال الهوية في شتى تنوعاتها، في مرحلة تاريخية معاصرة تتعاظم فيها

الأخطار التي تهدد الهوية في بعديها: الوطني والقومي، كما تتفاقم التحديات التي تواجه الذات في ظل تنامي أشكال هيمنة الآخر، وتزايد مظاهر سلطته ووسطته، بسبب العلاقة غير المتكافئة القائمة بينهما، حيث تبقى الذات مستهلكة لما ينتجه الآخر: الأوروبي والأمريكي على حد سواء، من منجزات نظرية وعملية، فيما يظل هذا الآخر محتكرا لمختلف وسائل الإنتاج المعرفي في شتى مجالات العمل والحياة، مما يحقق أشكال تبعية الذات للآخر، ويكرّس - في آن - مظاهر استلابه للآخر.

وامام كثرة النماذج القصصية التي تناولت فيها الكتابات التونسية مسألة علاقة الذات بالآخر، وأشكال انفتاحها عليه، وما ينجم عنها من انعكاسات على كينونة الذات كما على صيرورتها، فقد عملنا إلى اختيار نماذج دالة منها، بدت لنا عاكسة لأهم المنظورات الفكرية، والأنساق الجمالية، التي تمّت من خلالها مقاربة هذه المسألة. وهي أقاصيص تضمّنتها مجاميع نصّية نسائية تشترك في صدورها في التسعينات من القرن العشرين وما بعدها. وهي المرحلة التاريخية التي اتخذت فيها طرح سؤال الذات / والآخر في الثقافة العربية المعاصرة في شتى مسالكها الفكرية والأدبية، ومنها القصصية. وقد أنشأتها كاتبات أثبتن حضورا فاعلا، ومنتجا في خارطة الأدب التونسي المعاصر، وخاصة في مشهد القصصي، وبرهنن من خلال انتظام إنتاجهن، وتواتر نصوصه على موهبة واحدة في هذا الجنس الأدبي، وهنّ: مسعودة بوكري في: «طعم الأناناس»، (1994)، «وليمة خاصة جدًا»، (2004)، وبسمة البوعبيدي في: «أحترف الصمت»، (2004)، وسلوى الراشدي في: «باب الذاكرة»، (2004)، ومنيرة الرزقي في: «رائحة العنبر»، (2001)، وآسيا السخيري في: «مراوى للتيه»، (1997)، ورشيدة الشارني في: «الحياة على حافة الدنيا»، (1997)، و«صهيل الأسئلة»، (2002)، وفوزية العلوي في: «حريق في المدينة الفاضلة»، (2004)، وآمال مختار في: «وللمارد وجه جميل»، (2006)، وأمنة الوسلاتي في: «سيدة العلب»، (2007).

وتحوي كلّ مجموعة من هذه المجاميع القصصية أقصوصة أو أكثر تطرح مسألة علاقة الذات بالآخر، لتكشف عن مستويات وعيها بذاتها والآخر في آن، وصور تمثلها لكليهما ذهنيا وإبداعيا.

1.1 - الذات والانفتاح على الآخر / المثال :

يتخذ الآخر / الغرب الأوروبي أساسا صورة النموذج المثالي للذات في عدد من الأقاصيص النسائية التي تبلور منظورا إيجابيا له، يجعل منه إطارا مرجعيا لكل شيء في الحياة: مجتمعا، ثقافة، وحضارة، مما يؤكد على تفوّقه ليكشف بالمقابل عن تخلف الذات الحضاري، فتتولد العلاقة غير المتكافئة بينهما، باعتبار الأول متجا للمعرفة ومحتكرا لوسائل الإنتاج، فيما تكفي الثانية/ الذات باستهلاك منجزاته في شتى مجالات العمل والحياة، لعجزها عن الإسهام في إنتاج المعرفة الإنسانية بسبب عدم امتلاكها لأليائها. وهو ما يجعل تكريس أشكال تبعيتها له، فضلا عن استجاباتها لجاذبيته، أقلّ وجوباً وأرحب وأرحم من ذلك الذي يمارس في الوطن، لا يمثل فضاء حرية بلا ضفاف، ومركز معرفة بامتياز، وقوة اقتصادية دينامية.

فتي أقصوصة «جرح»، لآمال مختار، يعرض الغرب/ باريس، أفق وجود تلوذ به الذات، سبيل شفاء لانحرافات الأنوثة، وقد خسرت أكثر من رهان في الحياة، كما خسرت وطنها أكثر من رهان في التاريخ، فيكون السفر معبرها إلى عالم/ الآخر، نشيدانا للنسيان، ويحثنا عن بدايات جديدة، ومن ثمّ يعرض الغرب مثالا قادرا على إعادة توازن كيان الذات بعد اختلال، وإذكاء جذوة الحياة بعد خفوت، ويحث الأمل بعد يأس. تقول الساردة/ البطلة: «أجلس وحيدة في مقدمة السفينة اللبّية التي تشق البحر إلى نصفين. الشمس ربيعية مشرقة غير أنّ قلبي لم يكن ذهباً... نسبت ما كان يعني شي... فقط كنت هناك وحيدة على سطح الباهرة». (8).

فالسفر إلى ضفاف الآخر/ باريس، هو سبيل الذات

إلى تحقيق الامتلاء بعد خواء الكيان، من خلال تحرير روحا وجسدا، في عالم يمارس أهله طقوس وجودهم بألق وعنفوان، لما يسوده من أجواء حرية، تقابل أشكال الرقابة، والقيود التي تكبل الذات/ داخل الوطن. وهي مفارقة بين عالين مختلفين تعمل بناء الكاتبة لأقصوصها على التقاطب الدال على التقابل في مستوى الفضاء: الجنوب : تونس، والشمال: فرنسا/ باريس، كما في مستوى الشخصيات: البنت/ المتحررة، والأم/ التقليدية، التي تلازم الوطن لكي تكابد أوجاع غربة ابنتها، تقول : «أجلس وحيدة في شرفة منزلي مطر شتائي يسقي الحديقة، غير أن قلبي لم يكن نديا...» (9). فيكون الجرح مضاعفا دالاً على غريبتين تكابدهما الذات: غربة الكيان وغربة المكان بعد أن تحوّل الوطن إلى غربة، وتحولت الغربة إلى وطن.

ويعرض الآخر في أقاصيص نسائية أخرى مركزا للمعرفة في شتى مجالاتها، يجتذب إليه الذات بعد أن صار قبلتها، فتزوّجته للنهل من روافد علومه، وحضارته، في شتى ميادين الاختصاص. وهو القريب/ النموذج المثل للتقدم العلمي والرفق الحضاري الذي رسّله الكاتبة وشيئة الشارني في أقصوصها «حنين» من خلال شخصية سليم الذي سافر إلى فرنسا، تلك الأرض التي «تمنحه هواء أكثر نقاء» (10)، لمواصلة دراسة الطب. فاستوطن الغربة فيما كانت أمّه تكابد أوجاع الفقد والحنين، تقول: «أجلس في الفراغ محتفظة جراحى يحيط بي الصمت من كل جانب، تتراحم الأحزان في صدي» (11).

وذاث التجربة تقريبا، مع اختلاف في النهاية، تصوغها الكاتبة أمانة الوسلاطي في أقصوصها : «وعلى كتفي أبني» (12)، من خلال شخصية شاب يسافر إلى باريس لمابعة دراسة الطب، فيتوق، وتستويه الحياة هناك على مدى خمس سنوات، ليعاد إلى تونس/ الوطن مسجى في صندوق خشبي. ويقي هذا الآخر / النموذج المثل للمعرفة حلم الكثير من الشباب المثقف الذين يتوقون إلى العبور إلى ضفافه، للنهل من غني روافد علمه، وتحقيق حياة أفضل. ومثل شخصية وداد،

في أقصوصها: «المراقبي بعيدة»، للكاتبة منيرة الرزقي، نموذجاً دالاً على مثل هذا التطلّع للغرب: أفق معرفة وجود. تقول: «أفكر في إتمام دراستي في فرنسا حتى تتاح لي فرص أكبر» (13).

ويبدو الغرب نموذجاً مثالا لقوة اقتصادية مهيمنة، والفردوس الذي يحلم به الجيل العاطل في الوطن، باعتباره ما يوفره له من فرص العمل، ويفتح له من آفاق حياة جديدة طال انتظاره لها في الوطن دون طائل. فيكون السفر إلى الغرب للعمل الموسمي بالنسبة للبعض، كما في أقصوص «موسم جني العنب»، للكاتبة مسعودة بويكر (14)، حيث يقصد أحد الشباب العاطل المتمنى لإحدى قرى الشمال الغربي مدينة تراباني بالجنوب الإيطالي للعمل في القطاع الفلاحي. ويتمكّن من العبور بواسطة سائحة إيطالية استنزفت عنفوانه ليلا لكي تجازيه بتأشيرة العبور نهارة، في ظل تشديد سلطات الميناء إجراءات الدخول على المهاجرين غير الشرعيين، وترحيلهم إلى بلادهم الأصلية على متن ذات البواخر التي صعد بهم البحر المتوسط.

غير أن هذا العبور إلى ضفاف عالم/ الآخر قد يكون لعانة العمل المتواصل والإقامة الدائمة لوإذا من البطالة المنتشرة في الوطن، حتى وإن كانت هذه الهجرة سرية تنوّج طرقا غير شرعية محفوفة بالمخاطر. وهي الظاهرة التي ما فتئت تتفاقم مخلفة تداعيات ما انفكت تتعاظم لتتمكّن الأزمة الاجتماعية والنفسية لجانب مهم من شباب الجيل المعاصر. وهي هجرة قسرية تنفّضه إليها قساوة واقع البطالة والتسكع والضياع في الوطن. وقد تناولت هذه الإشكالية أكثر من قاصّة تونسية، من مثل مسعودة بويكر وبسمة البوعبيدي.

ففي أقصوصها : «جمرات العبور» تصوّر مسعودة بويكر خلفيات ظاهرة الهجرة السرية إلى عالم الآخر: الغرب الأوروبي. وتتمثل في البطالة المتفشية في مختلف فئات الشباب، والبؤس والتسكع، والإحباط، وقد غامت الرؤية، وإنسد الأفق. فلم يبق غير بلاد الغرب أفقا ممكنا مرغى بديلا لوطن / الذات، وقد

انحسرت فيه مساحة الحلم والأمل. يقول أحد الشباب الذين يتهاون للهجرة خلسة إلى سواحل الجنوب الإيطالي. مخاطبا نفسه، وقد التبت التخوم بين الواقع والحلم في وجوده: «أنت مقنوق الجيب، مدين لكل دكاكين الحَيِّ، وملعون من نظرات أمك آخر معازل الحنان وهي تمتلي صهوة الرفض كلما فاحتها في أمر ما تزعم على تنفيذه.

لم يبق غير البحر، عبره تخلص من ريقة العوز، وتعيد مع الأيام ما سقط عنك من اعتبار. (...) عليك أن تفكر في الساحل المقابل... كل تلك الأنوار والطرق المبتدئة التي ترى فيها وجهك... تلك المدن الساحرة التي لا تنام، وذلك الزحام الذي تشتهي أن تضيق فيه (...)

تفرك عينيك وتزداد غوصا برأسك في باقة معطفك وتحلم وأذنك على أزيز الباب الذي قد يشق أفق الانتظار ليعطي إشارة الانطلاق. تعود إلى الحلم الناعم تدسم أنفك روائح البيتزا والكابيتشينو... تجهر عينك أضواء الفنادق... قد يكون رزقك عند بلبل أحلامك عليك فقط أن تكون مرنا مطيعا ليتوفر لك المسلك... إيا كان نوع العمل...» (15).

أما الكاتبة بسمه البوهيدي فتتناول ذات الظاهرة الإشكالية في أقصوصها: «فرصة أخرى للحياة» (16)، حيث تعرض الآخر / الغرب جنة خلد يحلم بدخولها أغلبية جيل الشباب العاطلين عن العمل. وقد تمكن منهم اليأس لانتظار طال، فلم يبق لهم من خيار -وقد انسدت آفاق الوجود- في الوطن إلا المغامرة بركوب البحر خلسة أملا في إدراك سواحل إحدى مدن الجنوب الإيطالي القريبة من تونس. وهي المغامرة التي يصورونها ويحللون الأسباب الدافعة إليها في قولهم: «... اضطررنا لركوب هذا الغول... فإما أن نفترك حقنا في الحياة وإما فلا جدوى منها (...)

إذا كان ليس من الموت بدّ فما الفرق أن تكون طعاما للحيتان أو أن تكون طعاما للديدان... .

كتّا خمسة شبان سادسا اليأس. كتّا خمسة ضباقت بنا السبل فسلكتنا سبيل البحر إلى تلك البلاد مطعم كل شاب يعاني الخصاصة والبطالة وقلة الحيلة أمثالنا... . وجهة من ليس له وجهة. حلم من عصّت لياياله وآيامه الكوايس « (17).

وتنتهي مغامرة الإبحار بفقدان اثنين من المجموعة لكي تبدأ مغامرة وجود جديدة في وطن / الغربة، يصوّر أولى سماتها الذالة أحدهم في قوله: «... حين وصل ثلاثتنا الذالة اليابسة أدركت أنني فقدت ما لا تستطيع هذه البلاد بكملي ما فيها تعويض عنه... أدركت أنني شربت المالح كله جرعة واحدة... وأنّ الحيتان نهشت ما بداخلي وتركتني أجوف كالطبل تمام» (17).

هكذا، كشف هذا الشكل الأول من افتتاح الذات على الآخر / الغرب الأوروبي أساسا، من خلال النماذج القصصية النسائية التي اعتمداها في مقاربة مسألة علاقة الذات بالآخر، عن موقف انبهار به، تجلّى في صورة آخر/ نموذج مثال: للحرية في شتى صورها، وللمعرفة في تحقيق مبادئها، وللوجود في آفاقه الواعدة، بتحويل الكيان الخلو في الوطن إلى كيان مريد.

غير أنّ افتتاح الذات على الآخر يتحوّل في عدد مهم من الأقاصيص النسائية التونسية من موقف الانبهار بصورة الغرب / الحضاري المثال، إلى موضوع مساءلة، تقوم على إعادة النظر في ماهية / الآخر، الغرب الأوروبي والأمريكي، من خلال الكشف عن هويته الحقيقية، مثالا مغلوطا يسعى إلى تأكيده، وبطوره المقيد من سماته وهي مضادّ تردّد فيه الذات كوجيتو: «أنا لست الآخر، إذن أنا موجوده، وليس العكس.

2-1 - الذات والسوعي المضادّ بالآخر / مثالا مغلوطا :

يشترك عدد مهم من أقاصيص الكاتبات التونسيات اللاتي طرحن سؤال الهوية من خلال البحث في / وعن علاقة الذات بالآخر : الغرب المزدوج الأوروبي

2-1 الآخر / الغرب السياسي والاستعماري الجديد.

يتجلى الغرب السياسي في صورة الغرب الاستعماري نموذجاً دالاً على القمع والقهر والاستلاب، في التاريخ الحديث والمعاصر، ماضياً وهو يستعمر البلاد وينكل بالعباد، وحاضراً وهو يغزو أكثر من بلاد: العراق وأفغانستان، ويمثل بأهلها ويدمر معالم تاريخها وحضارتها محواً لذاكرتها، مؤكداً نزعت التوسعية المهيمنة خدمة لمصلحه، ومكرساً التغيرات التي توصل إلى تحقيقها، في البنى الذهنية والأنساق المعرفية، والأنماط السلوكية للشعوب التي استعمرها، ومن بينها الشعب التونسي، حيث ظلت تلك الأفكار والأنساق والأنماط تعمل فيها حتى بعد حصولها على الاستقلال، مما جعل علاقة الذات بالآخر رغم تحقيق الاستقلال علاقة تبعية وليست علاقة استقلال، «ولأن عقدة النقص التاريخية أمام الآخر مازالت بين ندين غير متكافئين علاقة المركز بالأطراف، علاقة السيد بالعبد، علاقة أحادية الطرف غير متبادلة الواقع، طرف ينتج والآخر يستهلك، طرف يأمر والثاني يطيع، الأول لديه إحساس بالعظمة والثاني لديه إحساس بالنقص» (19).

و هو ما أسهم في بلورة وعي مضاد للغرب لدى عدد من الفاضات التونسية لا يكتفى على الذات، ولا يسلم بالآخر / نموذجاً مثالا وإنما يحاوره ويسأله ويجادله في سياق طرحه سؤال الهوية / وإشكالية العلاقة بين الأنا والآخر في راهنها، كما في استشرافه مستقبلها.

وتكشف الكاتبة مسعودة بويكر في أقصوصها: «حكاية لويزا الأوراسية»، عن الوجه الاستعماري للغرب، لما اتسمت به ممارساته من وحشية تناقض وجهه الحضاري، وذلك بتصويرها مشهد اغتصاب مجموعة من الجنود الفرنسيين لعروس جزائرية، انتقاماً لرفضها إرشادهم إلى مكان وجود زوجها المجاهد ميولد. وهو مشهد يكشف عن المفارقة العميقة بين فرنسا / نموذجاً دالاً على الغرب الاستعماري، وفرنسا / نموذج البلد المتحضر، تصوّره الكاتبة في قولها: «... سقط منديل

والأمريكي في منظورها المغاير لهذا الأخير. وهي المغايرة التي تقوم على إعادة النظر في ماهيته، بتحويله من موضوع يسلم به نموذجاً/ مثالا استناداً إلى موقف انبهار إلى موضوع مسالة يعكس وعياً مضاداً يُلور موقف نقد، بغاية الكشف عن ماهية مغايرة لهذا الآخر يبدو فيها مثالا مغلوطة، بسبب غلبة سلبياته على إيجابياته، وأشكال تهافت: مياسة واجتماعاً رغم ما يبدو عليه من مظاهر رقيّ وتقدن وحضارة.

وهو الوعي المضاد الذي أسهمت في تشكيل مقوماته، وبلورة مواقفه من الآخر خصائص المرحلة التاريخية منذ الثمانيات من القرن العشرين إلى الآن، وما شهدته من أحداث وتحولات وتغيرات إقليمية وعالمية، كانت لها آثارها السلبية على وضع الذات، حيث تزايدت أشكال استلابها بسبب تعاظم صور هيمنة الآخر عليها، وتضخمتم الأخطار التي تهدد هويتها في ضوء تنامي ألوان سطوة الآخر وتسلطه في مختلف مجالات العمل والحياة، مما يفيد أن الاستقلال لم يحقق للذات تحررها من أشكال تبعيتها للآخر. عدداً كان يستعمرها، بل أسهم في تعميقها. وهو ما جعل عدداً من الفاضات التونسيات يدركن أن وعي الذات بذاتها لا يتحقق إلا في ضوء وعيها بالآخر، وماهيته الحقيقية لا تودحاً مثالا وإنما مثالا مغلوطة، خاصة وقد تبين أن الذات تستمدّ عدداً من عناصر وعيها منه، ذلك أنه «مهما يكن المجتمع الذي إليه تنتسب والفترة التي نقف حيالها فكرياً فإننا نكتشف أن أوروبا كفكرة هي مرادف للتاريخ» (18).

و تتجلى صورة الغرب مثالا مغلوطة مثلما رسمها عدد من الفاضات التونسيات في الكثير من نصوصهن القصصية، في مستويين أساسيين: أولهما سياسي، وثانيهما اجتماعي/ قيمي. وهما مستويان يتراقدان ويتناقدان ليسهما مجتمعين في بلورة السمات المقيدة لهذا الغرب في صورة مغايرة/ سلبية، تقابل تلك المشرقة التي يبدو عليها في الظاهر: رمزاً للعالم المتحضر الراقي والمتمدّن في شتى الميادين.

العباد والبلاد تجعلهم مثالا مغلوطا، يقترب بالتهافت من الممارسات، والمبتذل من السلوكيات، الحارقة لمبادئ حقوق الإنسان والشرعية الدولية.

وهي الأقاصيص التي تمثل لها بثلاثة نماذج دالة على صورة الغرب/ مثالا مغلوطا، ومدار نقد وإدانة من طرف كاتباتها. وهي : «تلك العاصفة»، لرشيده الشارني، و«يحدث هذا... لو أن شجرة الرمان زهر» لفوزية العلوي، و«أرواح عارية»، لآمال مختار.

ففي أقصوصة : «تلك العاصفة»، والمستوحاة من صيغة «عاصفة الصحراء»، التي أطلقت على حرب الخليج، عملت الكاتبة رشيده الشارني إلى نقد كينية تغطية القنوات الرسمية الأمريكية للحرب التي كانت تشن على العراق. وكان «يتباهى جلها بإظهار صور القصف والتدمير وجثث القتلى» (21)، كما ركزت على رسم انعكاسات أجواء الحرب، وتداعياتها على فئات المجتمع التونسي، نموذجا دالا على المجتمعات العربية الإسلامية، وسائر شعوب العالم، «لا أحد يملك مزاجا للعمل هذه الشتاء، الجميع منشدون إلى أخبار الحطرب القادمة من الصحراء... لقد أدمن الناس التلفاز فتعلقت أنفاس المدينة» (22).

أما الكاتبة فوزية العلوي فتصور في أقصوصتها «يحدث هذا... لو أن شجرة الرمان زهر»، الغرب الأمريكي أساسا كما الأوروبي قرين الكذب على العالم بأدعائه امتلاك العراق أسلحة الدمار الشامل، تبريرا لعدوانه عليه. ولا تنهيب الكاتبة من الكشف عن وحشية القذافي التي ارتكبها في حق العراق شعبا وعمرانا وحضارة، والتي تناقض ما يدعيه من تبني لحقوق الإنسان، ومبادئ الشرعية الدولية ودفاع عنها. تقول : «كان القصف عنيفا وكانت القنابل المضادة للإشعاعات تحدث صوتا كالعواء يعقبه الرجاج وانفلاق وأصواء خافتة رأيت في البرق المشع أشباحا تجري في هلع ونساء يجرون أطفالا ويحملن أكياسا على رؤوسهن وشيوخا يتكروون في بؤس على عصي مقلوبة. رأيت شجرا يهوي ونخلا يحترق وكائنات مطاوعة تتكون من حطام القنابل ثم تنقر

رأسها حزقا منتورا بين أحذية الجند الحشنة الصلبة كقالب من جليد... التنتة كجلد عز جافت في العراء والقيظ. خبرت كل ذلك وهي تتلوى بين أرجلهم، اهتزت الجدران الرطبة المقشرة ورفقة الباب الحديد الصلدة والأعمدة الممدودة بين السقف والبلاط الإسمنتي المبلل... بحثوا عن ميلود في كل جسدها غرزوا فيه أسياخا من النار وسقطت الجدران من حولها في فرقة عاصفة، سقطت تلك بطنها وأضلاعها العارية المستباحة... عادت إلى وعي رهيب. كانت مشدودة فوق منصدة من الحشب نصف عارية، انكتم الصراخ في حلقتها.

كان الألم في فروته يسلب منها الثبات ودت لو تمكن من رفع نصفها العلوي والدنو في هذا الذي مضى يشق كثيرا مثل خنزير بري بين فخلها فتغرز نواجذها قواطعا ضاربة في لحم رقبته وتقطع وريده. لكنّها موثوقة الدينين وحتة حد الغياب وأسياخ النار وقضبان الحديد تتناوب تعذيبها واللوج في مسام جسدها كانت تسبح في الدم في الزلوجة القديمة في الصده والسخام والرماد الساخن» (20).

ولئن كان هذا الوجه الاستعماري للغرب قد توارى بعد حصول مستعمراته على استقلالها فإنه سرعان ما عاد إلى الظهور منذ مطلع التسعينات من القرن العشرين في شكل استعمار جديد تقوده الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها الأوروبيون، فشن هذا الغرب حربين على العراق قبل أن يفزوه عام 2003، متتهجا حرب إبادة منظمة لشعبه وتدمير لمعالم تاريخه ومآثر حضارته، واستنزاف لثروته النفطية، تحت غطاء نشر الديمقراطية ومقاومة الإرهاب.

وقد اتخذ عدد من القاصات التونسيات من حرب الخليج، وما كان من غزو أمريكا وحلفائها للعراق سؤالا مركزيا تدور في فلكه التون الحكائية لعدد من أقاصيصهن، والتي عملن فيها إلى تعرية الوجه الاستعماري القظيع لأمريكا وحلفائها من الأوروبيين، والذي يناقض الوجه الحضاري الذي يظهرهم النموذج المثال، إلا أن ما ارتكبه من فظائع في حق العراق:

في كل اتجاه وهي تنفث حامضاً حارقاً. ورأيت بنايات كاملة ترتفع على الرصيف ثم تهوي» (23).

وتصور الكاتبة في سياق رسمها الوجه الاستعماري للغرب الأمريكي والأوروبي على حد سواء حليفاً له في حرب العراق عمق المفارقة بين الدّم العراقي / العربي الزهيد، وبين قيمة الإنسان الغربي، الذي ينعم برفه الحياة في شتى صورها وطقوسها، فتقول: «أصابني الرعب إذ تقدّمت في الشوارع وأنا أرى عربات محمّلة بأعضاء بشرية بأثمان بخسة جداً، وأخرى كانت تحمل فراء غريبة عرفت أنها موجهة لنساء الضباط والمطربات اللاتي بتن في حالة بطالة إجبارية لولا بعض السهرات التي كانت تعقد سرّاً في القاعات الكبرى للشركات وفيها يتن الجنود ويطلقون عبارات هستيرية» (24).

وذات فظاعات الغرب في العراق تعتمد الكاتبة آمال مختار إلى تعريتها بقصد الكشف عن الغرب/ المثال المغلوط، من خلال قبح وجهه الاستعماري، في أقصوصها: «أرواح عارية» وهو وجه يقترن بالأيادة لشعب العراق، والدمار لهملته برصاصاته، والمحو لذاكرته التاريخية الضاربة في القدم. «رَد حَزْناً الرُحود إلى عدم. والحياة إلى خراب، لما يملكه من أسلحة فتاكة، عمدت الكاتبة إلى تشخيصها بأن جعلت الرشاشات الأمريكية تمتلك صفة النطق وهي تطلق قائلة الأبرياء، وتتحرك في كل الاتجاهات فاتكة بهم. صور قتل ودمار توصّلت الكاتبة إلى تحويل قبحها اللامتناهي إلى قيم جمالية، تنضاف لترسم الصورة البشعة للغرب الأمريكي، وهو يتهاك مبادئ، حقوق الإنسان تحت شعار نشر الحرية والديمقراطية... «ما حال الناس هياكل عظيمة مكوّمة هنا وهناك. أين اللحم البشري؟ عظام سوداء مكشرة عن أسنان متأكلة. أين اللسان داخل الفم وراء الأسنان؟ أين اللغة؟ أين الكلام...؟ خراب... خراب... خراب» (25).

صورة سلبية للغرب من خلال تهافت وجهه الاستعماري: مثال بلادية متوحشة لا حضارة متقدّمة تعتمد

الكاتبة إلى عرضها بقصد نقدها، والكشف عن المفارقة بين صورتها هذا الغرب: الاستعماري والحضاري، واللّتين تكشفان عن حقيقته مثالا مغلوّطاً. وهي الحقيقة التي سيكرّسها وجهه الآخر: الاجتماعي/ والقيمي.

2-2 الآخر / الغرب الاجتماعي والثقافي القيمي:

يدو الغرب في عدد من النماذج القصصية النسائية نموذجاً دالاً على عالم متناقض اجتماعياً يكشف عن عمق المفارقات القائمة بين مختلف فئاته، بسبب التفاوت بين أوضاعهم، والتباين في أشكال ممارستهم للوجود. فكما يمثل عالم رّفه الحياة وآثى الوجود وغواياته في شتى الصور فإنّه يجسّد بالمقابل عالم بؤس الكثيرين بسبب الفقر والبطالة، حتّى الفئتين منهم الذين يرسمون على القارعة موناليزا ليوناردو ويقلّبون بجانها قبعاتهم لجمع النقود. وأولئك الذين يمزفون قطعاً غريبة ويتغنّون بأصوات الجبال البعيدة الآتية من وراء المحيطات، ويجوبون بعد العرض بعلبة معدنية لجمع ما تدرّك الوهم الكشّالة» (26).

وهو التناقض بين المقدّس والمدنّس، حيث تنتشر الكنائس/ فضاءات تعبد، والحانات والملاهي: فضاءات غواية، تتنوع صورها وطقوسها، تتيح للروح أن تتحرّر وللجسد أن يتمتع، بممارسة نخب الحياة، بما يعمل فتشّي مظاهر التهافت القيمي، في مجتمع يحتكم أفراداً إلى القيم النفعية بعد تراجع القيم الأصلية وانحسارها في العقائد كما في السلوكات. وهو التهافت الذي يتجلى من خلال فتشّي ظاهري المهوّر والشذوذ الجنسي.

وقد عمدت الكاتبة آسيا السخيري إلى تصوير أولهما - أي المهوّر - في أقصوصها: «كل الأماكّن له... لا مكان وسع همة»، حيث رسمت مشهد مراودة موسم فرنسية لقوزي الشاب التونسي المهاجر، في إحدى الحانات الفرنسية. وهي المراودة التي تنتهي إلى الحية بسبب رفضه الاستجابة لنداء الغواية. «تقترب منه فتاة شقراء كالبلدر، نصف عارية، تطلب منه أن يدعها تشرب

كأساً على نخب سهرته الصاعدة. يشيع عنها بوجهه يقول لها محدثاً نفسه: عاهرة أنت، مثل أمك تماماً، بفركك تبيعك أمك للشيطان وأنت تهيينها للخرى بلا مقابل. ألا تحسبون اليون الشاسع بين صدق أمي وزيف أمك. أمي لا تبيع أبناءها وإن خذلوها للغرباء أبداً.

تغادره الشفراء متأففة جلفاً بدا لها لا يولي للعمال اهتماماً. فليذهبوا إلى الجحيم» (27).

أما ظاهرة الشذوذ الجنسي فقد تناولتها الكاتبة رشيدة الشارني في أقصوصها: «رحلة محسن الأندلس». وهي حكاية شاب تونسي تضطره ظروف الفقر والبطالة إلى ترك قريته والهجرة إلى باريس بحثاً عن ألق وجود أفضل، إلا أن الوضع من المهن كان في انتظاره. ليكرّس جميعها تلبية الذات للأخر. واستجاباتها لطباته وادغاماته إلى حدّ المذلة والانسحاق. فعمل حاضناً لطفل معاق، ثم خادماً لمعجوز مقعد يلتمّ قذارته، ويغسل مؤخرته، ويغير ملابسه، وعامل صحون في المطاعم، ثم نادلاً يقهى وبار واستقر به العمل أخيراً في أحد بيوت الأثرياء الإيطاليين حيث كان يقدم كوكوش الشراب للضيوف، ويقوم بخدمات أخرى» (28)!

مأساة ابتدأت من تونس بإحساسه بالاختلاف عن أترابه الذكور، بسبب التباس هويته الجنسية، قبل أن تتعمق بباريس، التي أفسدته بأن صيرته غثى يستسلم للزوات الشاذة للثري الإيطالي، الذي يخدمه وأصدقاه. وهو استسلام إرغام بسبب عدم تكافؤ العلاقة بين الطرفين، وتهديد الأخر/الإيطالي له بالترحيل أو بالسجن في حال الرفض. وهي الفاجعة التي يصورها في قوله: «... يمشي إلى حدّ العجز عن التفكير. عدت إلى ذلك المحنك. استسلمت له، ولأفراد شئت. لم تكن في أعمالقك راضياً عما يحدث وكان ذلك يعني إليك أنك على خطأ».

بعد ثلاث عشرة سنة اعتقوك، ولكن بعد أن شوّهوا روحك، وغيروا جنسك، وسمّموا جسدك بفيروس قاتل» (29).

صورة دالة على انسحاق الذات/ العاجزة أمام الآخر/ القادر والمتحكم في كينونتها كما في صيرورتها، مما يؤكد تركزس العلاقة غير المتكافئة بينهما في الزمن الماضي / الاستعماري، كما في الزمن الراهن، ويكشف أنّ حصول الذات على الاستقلال السياسي لم يحزرها. كما كان يفترض - من أشكال هيمنة الآخر عليها بل تعمقت صور تبعيتها له، ومن ثم تعددت علامات إستلابها، ومسحها، بسبب تشييع الإنسان، وضعف التواصل الإنساني، في مناحات غربية: أوروبية أمريكية، تنامي فيها العنصرية، وأجواء الارهاب، مما يجعل الحوف يتمكّن من النفوس، فترتكب أشكال التواصل، وتتحسر بسبب عطب العلاقة.

2 - الذات وأفق العلاقة مع الآخر: الرؤية والموقف

يستدعي استشراف أفق علاقة الذات بالآخر/ الغرب الأوروبي والأمريكي، الوقوف عند رؤيات ثلاث تتفاعل لتسهم بمجموعة هي رسم سمات هذه العلاقة مستقبلاً، وبلورة موقف أو مواقف القاصات التونسيات منها، مما يفيد لارتهاق انفتاح الذات على الآخر في المرحلة التاريخية القادمة إلى أشكال من الوعي تترافد وتتأخذ وتتجادل لتغزّز الرؤيات/ والمواقف التي رسمت النصوص القصصية التي طرحت إشكالية العلاقة بين الذات والآخر. وهي: رؤية الذات لذاتها، ورؤية الذات للآخر، وأخيراً رؤية الآخر للذات.

الرؤية الأولى سلبية، تبدو فيها الذات في أغلب الحالات والمواقف التي تعرض لها في تعاملها مع الآخر، مأزومة تتمسكها الحيرة، وقد غامت الرؤية والتبس الأفق، وتشظى الكيان بين إرادة الفعل والعجز عنه، ومهزومة وقد تحوّل الفعل إلى استحالة، والرغبة في المواجهة إلى استسلام للأخر حدّ الانسحاق. وهي الرؤية / الموقف التي تصوغها الكاتبة رشيدة الشارني، على لسان بطلة/ وساردة أقصوصها: «تلك العاصفة»، والتي تصوّر فيها مأساة الذات العاجزة عن التحدي لقوّة

الأخر، وهيئته، وممارساته الروحية تجاه شعب العراق في حرب الخليج، تقول: «إن الجرح أكبر مني، وأكبر منك وأكبر منا جميعاً» (30).

وهي ذات الرؤية / والموقف الانهزامي الذي تصوغه الكتابة آمال مختار، في سياق رصد ما لانعكاسات حرب الخليج عليها، في أقصوصها: «أرواح عارية»، فنقول: «اختلطت مشاعري بين الوجد والاحساس بالهزيمة والمجز والقهرة» (31). ثم تضيف في خطاب جنائزي يري الذات الفردية والجماعية، في شتى صور عجزها وسقوطها، وقد يست من إمكان انبعاث الفعل في كيانها والثورة على أشكال قهر الآخر وقمعه لها، فنقول: «أحمل نكسي وأمضي غريبة عزلاء وما حاجتي إلى السلاح؟ وما حاجتي إلى أهلي؟ وما حاجتي إلى وطني؟ أحمّل نكسي على كفتي، على كف الأرواح الممزوجة الرافضة في الخراب أدفن في النكس أهلي وطني وأفكاري ومبادئ ثم أرمي جثتي فوق الجميع ثم أغطي النكس بالعلم، علم ملطخ بدم الجريمة، بدم البكارة بدم الحياة».

انتهت ثورتي إلى استسلام لما يحدث» (32).

وهي رؤية سلبية للذات لا ترسم البديل الكفيل بتجاوزها مواقفها الانهزامية في علاقتها بالآخر، بقدر ما تصوغ خطابات يسمها الانفعال ليغيب منها الفعل، واليأس بدل التنازل، والاستحالة بدل الإمكان. خطابات لدوات مأزومة ومهزومة في النصوص، ترجع صدى أزمة ذوات القاصات بسبب وعيها باستحالة الفعل على الذات في علاقتها غير المتكافئة بالآخر، وتحوله إلى استجابة بديلاً للمواجهة، حتى الحلم صار عصي المثال في ظل احتداد وطأة قهر الآخر للذات. وهي الرؤية / الموقف التي صاغتها الكتابة آسيا السخيري، على لسان عاصم الرشيد بطل أقصوصها: «ذاك الزمن ... تلك الذكرى»، في قوله: «قهر أن أكون قفراً حتى من الحلم ... جوراً أن أكون أزل هكذا». (33).

وتغلب السلبية على رؤية الذات للآخر وموقفها

منه، من خلال وعي القاصات المضاد لماعية، حيث تحول من موضوع تسليم باعتباره مثلاً إلى مدار مسألة بسبب اكتشاف الذات أنه مثال مغلوطة يحكم تهافت أشكال تعامله معها، والتي عمقت صور تبعيتها له، لتتكرس هيئته عليها في شتى مجالات الحياة: العملية منها والذهنية، المادية والمعرفية. فيكون الآخر / الغرب المزدوج الأوروبي والأمريكي وطن اغتراب الذات إلى حد اللاانتماء، كما في أقصوصي «اغتراب»، و«انسلاخ»، لسولي الراشدي (34)، ويمثل مصدر نشوة الذات جسداً وروحاً، كما في أقصوص: «رحلة محسن الأندلسي: لرشيدة الشارني» (35). وهو إلى ذلك الخطر التنامي المحقق بالهوية والمهدد لها، كما في أقاصيص «موسم جنبي العنب» لمسعودة بويكر (36)، و«جمرات العبور»، لذات الكتابة» (37)، و«المرافق بعيدة»، لمثيرة الرزقي» (38)، وغيرها من الأقاصيص. ثم إنه قرين الغزو الاستعماري لوطن / الذات: ماضياً بعيداً: من قرطاج إلى القدس مروراً بالأندلس، كما في أقصوص: كل الأطنان» لا مكان وسع همّة لآسيا السخيري (39)، و«ماضياً قريباً في الجزائر» كما في العراق، في أقصوص: «حكاية لويزا الأوراسية» لمسعودة بويكر (40)، وحاضراً في العراق، كما في أقاصيص: «تلك العاصفة» لرشيدة الشارني (41)، و«يحدث هذا لو أن شجرة الرمان تزهر» لنفوزية العلوي (42)، و«أرواح عارية» لأمال مختار (43).

كل هذا جعل الآخر / الغرب المزدوج: الأوروبي والأمريكي، موضوع إدانة وتدين وسم رؤيات القاصات ومواقفهن بالذاتية، مما أضفى على خطابات نصوصهن القصصية نوعاً من الانفعالية للتحاملة على الغرب، والذي يبدو في نظرهن السبب في كل أزمات الذات ومآسيها في الأزمان الحديثة والمعاصرة، في يعيدها المحلي / الوطني والإقليمي / القومي، دون أن يعرضن إلى مسؤولية هذه الذات فيما آلت إليه أوضاعها من تهافت وأدوارها من هامشية. وهو ما رسم رؤية هذا الآخر للذات بالتفوق وعمق الهوية بينهما، بفعل تنامي

مظاهر استلابه لعناصر كينونتها، وتحكمه في مصائرهما، خاصة وقد تحولت هذه الذات في نظر الآخر، وفي ضوء تنامي مناخات الإزهاق في الغرب، إلى مصدر خطر على وجوده. وهو ما تعرضه سلوى الراشدي في أقصوصها «محطات في بلاد فوليتير»، حيث: «أعوان الأمن في كل مكان ينظرون إلى الوجوه المشبوهة» (44). فكان انحسار أشكال تواصل الذات مع الآخر بسبب فقدان الثقة بينهما. وهو ما تشير إليه ذات الكاتبة في الأقصوصة نفسها، بقولها: «في أحشاء الشعبان الوجوه تبدو كتيبة. كل الملامح تنطوي على أسرارها، وكل فرد حكاية مخومة أو ما شابه ولا أحد يرغب في قراءة حكاية غيره بعض السمات تجلب الانتباه لبرهة لكن سرعان ما يعود الكل إلى الوجوه» (45).

إنه تقابل في الرويات والمواقف بين الذات والآخر يؤكد تواصل العلاقة غير المتكافئة بينهما، ومن ثم تركز ما ينجم عنها من صور تبعية، وأشكال استلاب، في ضوء تنامي هيمنة الآخر على الذات في شتى ميادين العمل والحياة، مما يعطل طلب هذه العلاقة، كما تمحور إمكانية إقامة علاقة متكافئة إلى استئصال، وهي الاستحالة التي أكدتها نهايات عدد منهم من أقاصيص الكاتبات التونسيات. نهايات يتحول فيها لقاء الذات بالآخر إلى صدام ينتهي بالذات إلى خسران رهائتها في الوجود أو إلى المفاجعة: الموت وهي النهايات المأساوية التي وسمت الكثير من الأقاصيص، من مثل: «وعلى كفي ابني» لأمنة الوسلاطي (46)، حيث يعود الابن الذي سافر إلى باريس لتابعة دراساته العليا، مسجى في صندوق بعد اغتراب من الوطن دام خمس سنوات كما يلقي الشاعر عصام الرشيد للمغترب بلندن ذات المصير/ الموت في أقصوصة «ذاك الزمن... تلك الذكرى، لآسيا السفيري (47). وهو ذات المصير الفاجع الذي ينتهي إليه الرسام المغترب في أقصوصة: «وليمة خاصة جدا»، للكاتبة مسعودة بوبكر (48).

وإذا لم تكن النهاية الموت، فهي قرار الذات العودة إلى الوطن بعد اغتراب طال واشتار كيان امتد في الزمان

والمكان، وخسران الرهان على الآخر فردوسا مغريا في البدايات يتحول إلى جحيم ملتبس للذات في المسارات، بفعل تراكم التجارب وتنوعها، وانتهائها في الأغلب إلى أفق مسدود، وهو قرار العودة الذي اتخذته عديد الشخصيات القصصية لتؤكد من خلاله عسر إقامة علاقة متكافئة مع الآخر، متجة وإستائية، مقابل إلحاحها على تمسكها بالهوية عنوان الانتماء. وهو الموقف الذي يفصح عنه فوزي بطل أقصوصة «المراقي بعيدة»، للكاتبة منيرة الرزقي، في خطاب بوح ومكاشفة لصديقتها وداد: «... فرنسا ليست الجنة الموعودة (...)»، كان هناك صوت مجهول يتنادي، يغريني بالعودة إلى هنا إلى الأرض التي نبت من رحمها» (49)، وكذلك عاد محسن الأندلسي في أقصوصة: «رحلة محسن الأندلسي» للكاتبة رشيدة الشارني، بعد ثلاث عشرة سنة من الإقامة بباريس، حاملا في جسده فيروس فقدان المناعة، وفي الروح أرواح جراحات لا تمحي.

إن حضور سؤال الهوية بنوع من التواتر في الكتابة القصصية النسائية التونسية، دليل على تخطيها القضية النسوية وممارستها الذاتية ممثلة في الجراحات الأنثوية إلى قضايا هامة: «اجتماعية وسياسية وحضارية». فيكون بذلك علامة مهمة دالة على وعي عدد من الفاضلات التونسيات بأهمية هذه المسألة، وتأثيراتها على ذواتهن الفردية/الجماعية في آن، في كينونتها كما في صيورتها.

اتخذ انفتاح الذات على الآخر في القصة القصيرة النسائية التونسية، شكلين أساسيين، يتجلى الآخر في أولهما: غربا/ مثالا، قبل أن يتحول في ثانيهما إلى غرب/ مثال مغلوطة، من خلال تبني الكاتبات لرعي مضاد جعلهن يدركن أن هذا الغرب المزدوج: الأوروبي / والأمريكي، لا يرقى إلى النموذج المثالي، باعتبار تواصل حضور وجهه الاستعماري سياسة، ونزعة هييمته: اقتصادا، ومظاهر نهافته القيمي: مجتمعا، مما كشف لهن عن تناقض وجهيه الاستعماري والحضاري، قبل أن يقرن بأن ذنك الوجهين وجه واحد لغرب

يشكل جزءاً منها إذ يتداخل معها ليشكل موضوعها في مرحلة الاستقلال. وهو ما يجعل الوعي بالذات يقوم على الآخر الكامن في ذلك الوعي، ومن ثم فإن ما يحدد الفكرة التي نعملها عنه، وعن أنفسنا سواء بسواء هي الفكرة التي نتخذ المنظور الذي تعامل به الذات مع الآخر، وتمثل شكل افتتاحها عليه، قبل أن تبلور موقفها منه، إلا أن السبيل الصحيح لإدراك الذات والوعي بها لم يتضح بعد بالشكل الأمثل عند القاصات التونسيات، في النفوس كما في النصوص، كذلك الشأن بالنسبة لسبيل تحرير الأنا من أشكال هيمنة الآخر عليه، وصور استلابه له بغية إبراز خصوصيته.

عدواني ولا إنساني في تعامله مع الذات. وهو ما صير الغرب موضوع تأمل من طرف الذات ومساءلة ونقد، بعد أن كان موضوع تسليم بأنه النموذج المثالي، مما أربك صورته مثلاً ليؤكد بالمقابل على حقيقته مثلاً وهما.

إن ثنائية منظور الذات لعلقتها بالآخر، والتي تجلت في الصورة المزدوجة للغرب : النموذج / المثال والمثال / المفلوط، تكشف في جوهرها عن رؤية دينامية لمسألة الهوية في وعي أغلب القاصات التونسيات. وهي الرؤية التي لا تجعل من محدّدات الماضي / التراث ومنجزاته النموذج الأمثل، وإنما تستثمر منجزات الحاضر من خلال افتتاح الذات على الآخر، الذي

المصادر والمراجع

- (*) قدم هذا البحث ضمن فعاليات ملتقى الوعي ببعضه لقصيرة بمسكن في دورته السادسة، حول : القصّة القصيرة التونسية واهم الترحم وأمن الانتحاح على الآخر، مسكن. يومي 26 و 27 جانفي 2008.
- (1) هشام علي بن علي. وعي الذات ووعي الآخر، استعادة الهمة أم استدعاء لعنك بهفوي جديد، مجلة : «المسار»، (تونس)، العدد 15 مارس 1998، ص 39.
- (2) يبلغ عدد المجاميع القصصية الساتية الصادرة في تونس منذ عام 1956 إلى غاية 2007، 90 مجموعة قصصية لأربع وعشرين قاصّة. وهو متاح بورع بين لعمود كالأني مجموعة قصصية في الخمسينيات من القرن العشرين. ومثلها في الستينات، وسبع في السبعينات، وعشرة في الثمانينات، وأثنان وثلاثون في التسعينات، وسبع وثلاثون فيما بعد التسعينات إلى غاية سنة 2007. مما يكشف أن التسعينات وما بعدها هي المرحلة الأهم في سيرة الكتابة القصصية الساتية التونسية بصدد 69 مجموعة قصصية خلالها، مقارنة بالمرحلة التي سبقتها، والتي بلغ عدد المجاميع القصصية الصادرة خلالها 21 مجموعة، وذلك رغم امتدادها الزمني بين 1956 و 1989 ونظر بصدد هذا:
- بوشوشة بن جمعة، جغرافيا الأدب الساتية المغاربي، المغاربية للطباعة والنشر، تونس، 2008، القسم الخاص بالقصة القصيرة القصيرة الساتية التونسية
- (3) ملتقى الإبداع. والهوية القومية، كلمة هيئة التحرير، مجلة : «الوحدة»، السنة الخامسة، العدد 58 - 59، جويلية - أوت 1989، عدد خاص عن «الإبداع... والهوية القومية»، ص 5.
- (4) نفس المرجع.
- (5) أحمد اليابوري، الرواية العربية والوعي القومي، ضمن العدد الخاص لمجلة. «الوحدة»، حول «الإبداع... والهوية القومية...»، ص 49.
- (6) أردمونه مللر العرب في مرآة الشرق، مجلة : «فكر وفن»، (الألمانية)، العدد 40، السنة 20، 1984، ص 15.
- (7) مصطفى عبد الرزاق، الاتجاه القومي في الرواية، عالم المعرفة، العدد 118، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، صفر 1418 هـ أغسطس - آب 1994، ص 100.
- (8) آمال مختار: وللمارد وجه جميل، دار سحر للنشر، تونس، 2006، ص 18.
- (9) نفس المصدر

- (10) رشيدة الشارني: الحياة على حافة الدنيا، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، ص 114.
- (11) نفس المصدر: ص 115
- (12) أمانة الوسلاتي: سيدة الملعب، منشورات قصص، تونس، 2006.
- (13) منيرة الرزقي: رائحة العنبر، دار سراس للنشر، تونس، 2001، ص 44.
- (14) مسعودة بويكر: طعم الأناناس، المنشورات الأطلنسية، تونس، 1994.
- (15) نفس المصدر: ص 111 - 116 - 117.
- (16) بسمة البوعبيدي: أحترف الصمت (د.ن)، تونس، 2006.
- (17) نفس المصدر: ص 92 - 93 - 95.
- (18) عبد الله العروي: أوروبا الفكرة والأسطورة والوهم، مجلة فكر وفن، (الألمانية)، العدد 44، العام 23، 1986، ص 43.
- (19) حسن حنفي: مطلعة في علم الاستغراب، ص 14.
- (20) مسعودة بويكر: وليمة خاصة جدًا، دار سحر للنشر، تونس، 2004، ص 99.
- (21) رشيدة الشارني: الحياة على حافة الدنيا...، ص 50.
- (22) نفس المصدر، ص 55.
- (23) فوزية العلوي: حريق في المدينة الفاضلة، دار سحر للنشر، تونس، 2004، ص 17.
- (24) نفس المصدر: ص 99.
- (25) آمال مختار: وللمارده وجه جميل، ص 75.
- (26) سلوى الراشدي: باب الذاكرة، تونس، 2004، ص 100.
- (27) آسيا السخيري: مرافق الله، دار سحر للنشر، تونس، 1997، ص 69.
- (28) رشيدة الشارني: سهيل الأسئلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ص 73.
- (29) نفس المصدر، ص 76.
- (30) رشيدة الشارني: الحياة على حافة الدنيا، ص 53.
- (31) آمال مختار: وللمارده وجه جميل، ص 75.
- (32) نفس المصدر: ص 77.
- (33) آسيا السخيري: مرافق الله، ص 93.
- (34) سلوى الراشدي: باب الذاكرة، تونس، 2004.
- (35) رشيدة الشارني: سهيل الأسئلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002.
- (36) مسعودة بويكر: طعم الأناناس، منشورات الأطلنسية، تونس، 1994.
- (37) مسعودة بويكر: وليمة خاصة جدًا، دار سحر للنشر، تونس، 2004.
- (38) منيرة الرزقي: رائحة العنبر، سراس للنشر، تونس، 2001.
- (39) آسيا السخيري: مرافق الله، دار سحر للنشر، تونس، 1997.
- (40) مسعودة بويكر، وليمة خاصة جدًا، سبق ذكره.
- (41) رشيدة الشارني: الحياة على حافة الدنيا، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، 1997.
- (42) فوزية العلوي: حريق في المدينة الفاضلة، سبق ذكره.
- (43) آمال مختار: وللمارده وجه جميل، سبق ذكره.
- (44) سلوى الراشدي: باب الذاكرة، ص 129.
- (45) نفس المصدر، ص 129.
- (46) آسجنت الوسلاتي: سيدة الملعب، سبق ذكره.
- (47) آسيا السخيري: مرافق الله، ص 93-108.
- (48) مسعودة بويكر: وليمة خاصة جدًا، ص 55-57.
- (49) منيرة الرزقي: رائحة العنبر، ص 44 و 48.

الكتابة الأنثوية العربية في «بنات الرياض» : من العنف الرمزي حتى تهشيم النسق الفحولي

آمال منصور(*)

قال إليانور روزفلت :

«المرأة أشبه بكيس الشاي: لا تعرف قوّته حتّى
يرمى به في الماء الساخن»

تقديم :

نارة يقمها بالمتنح أنها نواة لأسرة متماسكة ... لكنّه
عند الحاجة يدفع بها إلى خارج المنزل ... ضارباً بالأسرة
عرض الحائط.

هي لا تمجد تختبأ في معركة الحياة اليومية فقط،
بل هي دائماً تبحث عن متنفس للخلاص ... خلاص
الذات ... لحظة التقاء المثالية ... لحظة الصفاء التي لا
تمجدّها الحدود . .

تنخرط في الفعل الثقافي وتصبح الكتابة أباً كان
نوعها إرادة أخرى للبحث عن جرح الذات، مثلما
قالت «رجاء عبد الله الصانع» (*) «عن نفسها: أنا
طبيبة أحاول معالجة الجسد كما أنني روائية كاتبة أحاول
معالجة الروح، تظهر رواية «بنات الرياض» لرجاء عبد
الله الصانع في المشهد الأدبي السعودي لثير زبيعة

في مهبات الرغبة، على عتبات الهوى والأبواب
المشرقة على الجهول، في غمرة العنف والقهر...
تكتب هي نصّاً... وتبدأ خطيتها من اللاخطية، حيث
الجدران العالية ... والتوافذ المحكمة الإغلاق، تدرك أن
الحياة وجدت فقط للمتعة ... لكنها موت... ثم تكتشف
طريق المسألة: أين أنا؟ وماذا أريد؟ وماذا يمكنني
أن أحقق؟ هذه الأسئلة غير كافية بعداً لأنها لم تمجد
السؤال المصيري، إنها ليست قادرة بعد على صياغة
سؤال الوجود...

تدخل في دوامة البحث عندما يلقي بها المختل
العربي إلى بحر لا شاطئ له ولا مرسى، يقذف بها نحو
الحجل ... بل نحو العدم.

(*) باحثة، تونس

يطلق الثاني زوجته لأنها ما أخذت عنه تجاوزها معه وما
تصنعت البراءة» (1).

1 - بعيداً عن العنف :

إذا كان الخطاب العربي الشعري القديم قد تأسس
على نسق فحولي، رغم مشاهد الاعتراف بأهمية الآخر
وكيئوته مثلما عبّر عن ذلك المتن، إلا أنّ هذا الاعتراف
يعكس بشكل أو بآخر عن عنصريته وطائفته على حد
سواء، فإذا كان الشاعر القديم قد قال:

أهيم بدهد ما حيت فلان أمت

فواحرنا من ذا بهيم بها بعدي

فإنّ الخطاب السائد-آنذاك- قد قبح هذا النمط
على لسان "سكينة بنت الحسين" لتصلحه وتعيده إلى
نسقيته ! قائلة:

أهيم بدهد ما حيت فلان أمت

فلا صلحت دعد لدي خلة بعدي

فلم تكن «سكينة» إلا ناطقة باسم هذا النسق وتمثله
للمرأة، وهي لا تتحدث باسم الأنوثة وحبس التأنيث
بقدر ما تتكلم باسم «الفحولة»، ولغة النسق الفحولي،
فالشاعر قد قال بيتاً فيه تقان في الحب وإخلاص لذات
المحبة التي يريد لها أن تظل متوهجة حتى بعد موته،
ويتمنى أن يقوم مقامه من يغني لهذا الحب بلا توقف
«من ذا بهيم بها بعدي»، وهذا فيه إعلاء لقيمة الحب
بوصفه قيمة متعالية (2).

يعني هذا أنّ قيم الفحولة سيطرت على المتن الثقافي
العربي وصارت مركزية، مقابل خطاب آخر صار يبحث
عن مكانه ليثور على هامشيه.

إذن كيف التئيل للتأسيس لخطاب خاص يدافع عن
قيم الأنوثة وخصوصيتها؟ ويخرجها من عتبات التنسيب
إلى عتبات البحث عن هوية تختلف عمّا تنادي به
جميعات النقد النسوي في و.م.أ... وخطابات الجسد
العولمية... وفي الآن ذاته كيف نجد خطاباً يولّزها روحاً

حادة من النقاشات وتبدأ الكتابة بالبوح الصادق، فهي
سلسلة إبيلات أو بالأحرى اعترافات مادتها واقع البنت
السعودية، وتكشف المستور...؟

هي تشبه من حيث الشكل رواية «أميل حبيبي»
(الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المشاغل)،
ورواية «أكرم هنية» (وقائع موت المواطنة مني ل) عام
1980، أمّا من حيث «الإشكالية» فهي تذكرنا كثيراً
برواية «أنا أحيا» لليلي يعلبيكي عام 1958، و«ذاكرة
الجسد» لأحلام مستغانمي... لكنّ الصدمة التي عمّدها
«رجاء» أقوى أثراً من الروايتين السابقتين.

فالرواية -رغم اعتراض الوسط النقدي على تسميتها
بهذا الاسم- تروي حياة أربع فتيات سعوديات هن:
قمره وسديم، ليس وميشيل (مشاعل)، نهمعهن الحياة
وخيراتهن، ويلتقن في بيت الخالة (أم نوير) ليحكين
هناك مغامراتهن، ويعشن تجارب عاطفية تجرف بهنّ إلى
الفرق في مرارة الحب، عدا ليس التي تنتهي سبعة مع
من نحب.

هن لا يعكسن ما يتصوره أي قارئ غير سعودي،
يعني أنّ ما نطرحه الروائية ليس «خيالاً كتابة» بل تصوير
لواقع معيش، فهن يتناولن أنواع الخمر في سهراتهن،
ويدخن... ويرقصن ويلبسن صنف الأكسس الأمريكية،
ويعاكسن ويدردشن على المنسجر... ويستضفن محبيهم
خارج مؤسساتهم الاجتماعية... وهن يسافرن إلى
خارج الرياض... وخارج السعودية إلى بلاد الغرب
ليمارسن حريتهن المطلقة...؟؟

صحيح أنّهن يختلفن من حيث التجربة لكنهن يصلن
في النهاية لنتيجة واحدة صاغتها الكاتبة على لسان
«ميشيل» في الرسالة 48 بتاريخ 2005/2/4: «تأكدي
يا سديم أنّ فراس وقبيل رغم الفارق الكبير في السن
بيتهم لكن اثنينهم من طيبة واحدة؛ سلبية وضعف
وابتاع للعادات والتقاليد المخلفة حتى استكرتها عقولهم
المتوردة! (...). المجتمع الذي يطلق فيه الواحد زوجته
لأنها ما تجاوزت معه بالشكل الذي يثيره في الفراش بينما

وقلبا و... وجودا، بعيدا كذلك عن سلطة المحظور ودوائر الخوف...؟

تبدأ رحلة «رجاء عبد الله الصانع» في صياغة خطاب جراح بالنسبة للمؤسسة السعودية... وصادق من جهة أخرى، يستعد عن مبالغات الأدب الملفوف بالمعبرات والجمل الحريرية التي عملت دائما عن إخفاء الجرح الأنثوي النازف.

صدرت الرواية عن «دار الساقي» في بيروت، وجاءت في 319 صفحة من القطع المتوسط، ووقع على غلافها د/ غازي القصيبي: «ضجة نعم الأوساط المحلية، تقف وراءها فئاة مجهولة ترسل نهار كل جمعة «إيلا» إلى معظم مستخدمي الإنترنت في السعودية، تفضي فيه أسرار صديقاتها اللواتي يتنمين إلى الطبقة المخملية، التي لا يعرف أخبارها عادة سوى من ينتمي إليها...».

إلى أن يقول ويضيف: «في عملها الروائي الأول، تقدم رجاء الصانع على مغامرة كبرى: تزيح الستار العميق الذي يخفي خلفه عالم الفتيات المثير في الرياض. وعندما يزاح الستار ينجلي أمامنا المشهد بكل ما فيه من أشياء كثيرة، مضحكة ومبكية، بكل التفاصيل التي لا يعرفها مخلوق خارج هذا العالم الساحر المسحور».

وفي النهاية يعترف قائلا: «هنا عمل يستحق أن يقرأ... وهذه رواية أنتظر منها الكثير».

ورغم ما أثارته الرواية من استياء في الأوساط السعودية، إذ صدرت رواية للكاتب السعودي إبراهيم الصقر بعنوان «بنات الرياض الصورة الكاملة» ردا عليها فقد حاولت «رجاء الصانع» أن تظهر الرجل على حقيقته بعيدا عن الأفتنة الذي يتظاهر بها... فهو دائما أسير التقاليد والمفاهيم التي عاش في ظلها.

كما تعمّدت الرواية كسر العرف الروائي، فكثيرا ما يصادفنا اعتذار كاتب ما عن شخصه عسى أن تلتبس مع أخرى من الواقع، لكن كاتبة «بنات الرياض» أكدت في مطلع الرواية أن «أي تشابه بين أبطال الرواية وأحداثها والواقع هو تشابه مقصود» مع واجهة مهمة في

نفس الصفحة: (مرحبا بكم في قائمة مراسلات «سيرة وانقضحت» البريدية)، لاشتراك بالقائمة «أرسل رسالة فارغة للإيميل الآتي:

Seereh wenfadha7et_subscribe@yahooogroups.com

الحقيقة أنّ «رجاء الصانع» في هذه الرواية تتوقف عند الجرح في محاور أساسية:

- العنف الجسدي.

- العنف الرمزي.

- الهوية العولمية الممزقة.

- سلطة المحظور دينيا واجتماعيا.

- الفحولة الكاذبة.

وفي النهاية... تتوصل إلى تهشيم النسق الفحولي عبر عتظيات الأساق العاشقة... أو كما يسميه «رولان بارت» Roland Barthes «الخطاب العاشق».

فالعنف الجسدي يظهر في علاقة «قمر» و زوجها راشد في الرواية، فتولد «رجاء» مفارقة مقصودة بين سلوك الرسول (ص) مع أهله مستشهدة بالحديث الشريف: «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: ما ضرب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) خادما له ولا امرأة ولا ضرب بيده شيئا» سنن ابن ماجه: -2060

و بين سلوك «راشد» الرجل النجدي، فلم تكن علاقتهما -على حد قول رجاء- بالسينمائية المثالية، لكنّها «لم تكن حياة تعيسة في الوقت نفسه» (3)، ولم يكن «راشد» يستشيرها في شؤون المنزل «أراد تركيب جهاز استقبال القنوات التلفزيونية، اختار الباقية التي تضمّ قنواته المفضّلة...» (4).

ليس هذا فحسب «فالويل لها إن نسيت تجهيز ثياب كل مساء، وكثيرا قبل أن يستيقظ من نومه كل صباح، ولا يحق لها أن تطالبه بمساعدة في ترتيب المنزل أو إعداد الطعام» (5).

لكن «راشد» يكشف عن عنصره في أول اختبار لثقافته العصرية، عندما تفاجأ بصور عشيقته اليابانية «كاري»، وتقرّر «قمرة» مقابلة «كاري» والدفاع عن زواجها ويحدث ما حدث، «توقف ذهن قمرة عن الاستيعاب بعد الصّفة المؤلمة، كان كل ما قاله راشد بعدها من إهانات مجرد امتداد للصّفة» (6).

و تصيف «تأنيها الصّفة الثانية فتسقط على الأرض وهي تولول بحرقه، غادر «راشد» الشقة إلى أحضان «اللي ما تسوى»..» (7).

تعكس هذه المشاهد «الأثوية الموهورة» على عتبات فوانين المؤسسة الاجتماعية السعودية، التي تحدّث دائما بصوت الدين، والعرف، والأخلاق.. وما يجب وما لا يجب، لتبقى هذه الممارسات تكريسا واضحا لخطاب في مجمله عنصري وسلطوي... مهيم.

تريد «رجاء» أن تخطي العنف الجسدي بالكتابة؛ لكن السرد- من سوء حظها- «يضع المرأة ضمن المقسم والمتعدد داخل أيديولوجية ذكورية مهيمنة يجعل حضورها غائبا، وفضاءها مشحونا بالرقابة والكيّف» (8).

و الدليل على ذلك أن «رجاء» قد تلبّست باسم مستعار، ووعدت قراءها بالكشف عن هويتها حال طبع هذه الرسائل كرواية، وبذلك هي قد قرّرت من عنف جسدي إلى عنف من نوع آخر: رمزي.

2 - تهشيم نسق الفحولة في «بنات الرياض» :

يستعيد «عبد الله الغذامي» في إحدى مقالاته بيتا من قصيدة الأطلال «لأبراهيم ناجي» "أيتها الجيّار هل تصرع من أجل امرأة ؟ «لiddel على نسقية العشق؛ فهي «جملة ثقافية تتكلّم باسم النسق الفحل الذي لا يرى الكائن الآخر إلا كاتنا هامشيا... ولا شك أن الحب هو خطاب من أجل التأنيث. به يتأثّ العشاق، وتتكرس فحولته» (9)، لأن خطاب الماشق محاولة لموافقة قيم الأثوية، وبه يفز من حب الذات إلى حب الآخر.

لكن خطاب العشق عند «رجاء الصانع» يصبح مأزوما معقدا، مثل زمنه، زمن الخوف والعرف... فتحتفي بعدة آليات وتقنيات سردية، عسى أن تسعها في إقناذ هذا الخطاب:

- 1 - تلويث اللّغة.
- 2 - تصيف الطابوهات
- 3 - استعمال تقنية البورتريه
- 4 - إشغال اللّغة الانفعالية
- 5 - تغليب طاقات الحواس.

3 - هي والبحث عن الهوية الضائعة في ظل خطابات الأزمة :

تثير «رجاء الصانع» إشكالية الهوية عند الأثنى العربية من زاويتين مختلفتين لكن متكاملتين:

فالأولى: تتعلّق بالهوية الجنسية، ولا نقصد بها أبدا الهوية الجنسانية sex، أي الآخر بمعناه الجنسدي والذي «يتضمّن علانيّة جنسوية أعمق شمولية وأكثر تعقيدا، وهي ما اصطلح على تسميته بالجنوسة الغيرية» (10).

والثانية: تتعلّق بالهوية الفردية في زمن التحديات، وتعني أن المرأة تعيش حالة من الشيزوفرينيا الاستيمولوجية، والتمزق بين قيم الذات وقيم الغرب.

ففي بنات الرياض تصبح الكتابة الأثوية ليست مجرد مصطلح تصنيفي، بل على العكس فهي تظهر خصوصيتها الدقيقة؛ وتضع القارئ أمام رهانات العولة وثورتها المعلوماتية وعلاقتها بالأثنى السعودية (العربية عامة)، فالشآت والياهو» وأنظمة المايكروسوفت» و«أي سي كيو» و«أم أي آرسي» تشكل ذهنيها، وتوجّه رؤيتها للعالم والإنسان وحتى الذات...

لذلك تصبح لغة الأثنى في الرواية لغة عولمية بامتياز، «إن فستاني لياجلي مشكا إما حدي دري عنك ماي دير! نو بودي كان تل ذا دفرس إلا القليل، وهذول

بالذات ما تلاقيهم في عرس قروي ذي هذا، ويعلمين انني شايقة كيف ليك آب حقها مرة تومش» (11).

هكذا يصبح أسلوب الحياة في المجتمع السعودي محط اهتمام الرواية، وأيضا الفئات التي تلقى خاصة تلك التي توطر العلاقة بين الأشي والأخر.

وجهة نظر:

تنتج «رجاء الصانع» في هذا الزمن الإشكالي رواية تجسد غم الحياة بكل تناقضاتها وتشابكها؛

حيث تستحضر الخطاب العربي العقائدي الإسلامي-تحديداً-(القرآن الكريم والحديث الشريف) وكذا، الثقافي؛ أي الشعر العربي... ليتواشج مع هذا الحاضر الهجين... فتكشف المستور وتوحي بالخفي، في نص أكثر جدلاً.

تغير القصة واقع الكتابة الروائية رامية لتغيير واقع الأنا وسط ركام من التقاليد والأعراف.

في النهاية هي تدشن زمنا جديدا هو زمن الأني العربية، وعالم سرديا مختلفا هو عالمها بحق.

الهوامش والإحالات

- (*) رجاء بنت عبد الله الصانع، وندب عام 1981 في الرياض، كاتبة وناشطة سعودية، حاصلة على دبلوم في طب الأسنان من جامعة الملك سعود عام 2005.
- ترجمت روايتها إلى اللغة الألمانية، وحصلت على «دور الثامن» في أكثر الكتب مبيعا. كما ترجمت روايتها شركة مشهورة في أمريكا إلى اللغة الإنجليزية.
- (1) رجاء عبد الله الصانع، بنات الرياض، دار الشافعي، بيروت، ط4، 2004، الصفحة 306.
- (2) عبد الله الغذامي، الزواج السري «الجنوسة السنية»، مجلة فصول، العدد 61، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، شتاء 2003، الصفحة: 73.
- (3) رجاء عبد الله الصانع، بنات الرياض، الصفحة: 90.
- (4) رجاء عبد الله الصانع، بنات الرياض، الصفحة: 91.
- (5) رجاء عبد الله الصانع، بنات الرياض، الصفحة: 91.
- (6) رجاء عبد الله الصانع، بنات الرياض، الصفحة: 101.
- (7) رجاء عبد الله الصانع، بنات الرياض، الصفحة: 101.
- (8) إدريس عبد التور، الجسد الأثري وقصة الكتابة: الأوتة بين الحجم الثقافي والمعطى الوظيفي، في الموقع: <http://www.dwanalarab.com/spp.php?article12798>
- (9) عبد الله الغذامي، الزواج السري «الجنوسة السنية»، الصفحة: 73.
- (10) نهال مهيدات، الآخر في الزاوية السوية العربية «خطاب المرأة والجسد والثقافة»، عالم الكتب الحديث، (إربد، الأردن، ط4، 2008، الصفحة: 13.
- (11) رجاء عبد الله الصانع، بنات الرياض، الصفحة: 16.

جميلة الماجري .. في : * ذاكرة الطير *

سليم النجار (*)

«الشعر أكثر أهمية منّا»

هذه العبارة قرئت عبر تأويل "الموسيقى أهم منّا"، ولم يخطر على بال أحد فهمه سليماً، فلماذا يستبعدنا الشعراء منذ عدد من العقود، ويمدّها البعض حماقة خالصة وإدعاء، بينما يحيلها البعض الآخر إلى رفض بهرجة الشعر المسرحي التي تراجعت، كما نرى إلى أبهة الرومانتيكية؟ حسناً إذا، الشعر أهم منّا.

أريد الحديث عن ديوان شعري المشاعرة التونسية جميلة الماجري، الذي حمل عنوان "ذاكرة الطير" (1).

إن الشعر ببساطة ضرورة مثلما هو الحبز والحب والنوم والمشى، ونحن نذهب بعيداً في التساؤل، وأحياناً إلى حد إن كان الشكل الشعري سيختفي!

هذه إحدى دعاوى قبيلة شعراء ما بعد الحداثة، كونوا مطمئنين: الشعر سينجو بنا.

الحاجة إلى الارتفاع، لالتقاط الأنفاس، أمام أفق أكثر انفتاحاً ووضوحاً، كي لا نفقد الأمل، وهذا ما دفع الشاعرة جميلة الماجري إلى ما حققت في ديوانها "ذاكرة الطير" من إنجاز يجمع بين الحرية والحساسية، يجعل من يقرأ قصائدها يتماهى مع الواقع العميق، وخذاع الواقع العميق، وخذاع الواقع التخيل، ومنها جميعاً تبذع واقعاً شعرياً، وتقرأ ذلك في قصيدة "شجون":

(*) باحث، تونس

"فني كل رفة جفني
بمر الغزاة
على جسدي
في فلسطين
أر في العراق
ويأتمر الحائتون
على هدم بيت القصيد
بشعر امرئ القيس
والمثني
ولا أحد
من شيوخ القبائل
يحتج ...
أو يرفع السيف
"معذرة"

يرفع الصوت في المؤتمر" (2).

الكلمات لا تموت، حتى في البعد، إنها تمتد. ونحن على نوافذها، نصفنا في الخارج، ونصفنا في الداخل، ننحني في انتظار أن نراها تغير مكانها أحياناً بحثاً عن شيء فيها قريب منها، شيء يظل غير متجزئ دائماً. ربما يكون ظلاً يجتازها، شكل غامض ومثير. كان ذلك في قصيدة الماجري "ميلاد القصيدة":

"نأتي القصيدة

دوغاً وعد

كما طيف

يلوح .. ويختفي

وكعاشق متوِّله

نأتي القصيدة

في لهب الشوق راقلةً

وتفتح بابها السري

في حذر" (3)

إن هذه الرؤية الشعرية للماجري، تبقى في الذاكرة، لا شيء جامد فيها، ومع ذلك لا شيء يمكن تبيته، ليس ثمة نهاية لهذه الحاسية. إنها كلمات تبهر التردد، الارتعاش، إنه الخدس الذي تمثله الماجري للإقتراب من اللامرئي للنظر إليه، لتجسيده، حتى وإن كان هشاً، والصوت في الكلمات هو الظل الذي يحمل الأشياء، ليس الصوت المتروك في المساحة، إنما الورد الكثيفة التي تهب للجميع أنفاساً عميقة.

هذا الفرح الذي تهب لنا هو فرح المحبة والخصام، حيث يتناوب التي تمجد بهجتنا، الدروبة التي تجازنا ولا تنتهي إلى الوصول فينا، المحبة الوادعة، الأكوام، الأخضر الذي ير في عيوننا بالرغم من الجهل وعشرات التواريخ. لكنني أتساءل أحياناً، لو أن المحبة التي وصفتها الماجري، لم تكن الصورة الأكثر ملائمة للشاعرة:

"شكراً لك

لأنك بالمحبة والخصام

وبالدموع وبالفرح

شكراً لأنك

بالوفاء وبالخيانة

وبالكلام .. حريره

ولثيم ما يخفي الكلام" (4)

ليس من صرخة عدا الضوء الأقوى الذي تقطعه الظلال، من هذا المكان المحدث، في نصف الطريق بين الرماد والزجاج. فمجرى القصيدة لا ينطلق بالمصادفة، أو بالأحرى، التيارات مد وجزر حقيقتان في الداخل، يتركان على شاطئ الحياة رسالة ماء، مسجلة منذ زمن طويل ولم يقرأها أحد بعد.

اليعض يفكر أن الشعر منعزل ومعذب جداً. والآخر يدركه كتركيبية. مزيج انفعالي جداً، خطير جداً أو غريب جداً، غريب على نحو خطير جداً، دائماً على النقطة المتطرفة من شيء ما، أو من نفسه. من جانبي أراه كبناء له أساس وقاعدة، له مداخلة وسقف. يقول البعض لا يوجد شيء سوى السطح، تحت السطح سطح أيضاً. لكن الرسام الذي سيكون أكثر "حدائق" هو من يرسم الداخل وليس المحيط. لو رسم الأذنين فكر في الضجيج، لو رسم الشفاه فكر في القيلة.

الشعر هو اللون الأكثر وضوحاً، لون الليالي والوقت، القليل من الغبار المختلط بالأزرق، بقايا الأصل، الذهب، الرواسب. هذه الحقيقة. أحياناً مع البقايا "المباريات" القوارض، أطراف اللحاء، الفحم، الطين، وأيضاً مع المرح والتشاوم والعدوية.

وإذا كانت الماجري تبحث عن منح هذا اللون تجسيراً لما يظهر من نصها الشعري، بأن هذا لا يمكن أن يقال إلا من خلال لوحة تجسيرية، تستطيع أن تظهر للعيان، الأنفاس والصوت، وكل ما يحل في مكان اللبنة وظل التكيف فليح لنا التماس مع العالم. ولأن القصيدة تصنع الصوت فهي غمغمة، هذا الارتجاف الحميم الذي يومي محصور لا يمكن اختزاله في أي شيء آخر، ودائماً يمكن أن يعاد اكتشافه كما لو كان العلامة الفارقة، الصوت الذي يتخذ من الكلمات جسداً، حين يقصد الأبعدية الداخلية، وبهب الطواف في أماكن غير مرئية، لفة اعتقدنا أنها منسية، تحدث كلها كما لو أن نجمة خاصة بعثتها، كاشعة الكائن حيث الوجود المشترك لا يظهر لعين، مهما كثر أو قل نفاذ بصيرتها:

"ما كنت أنوي

أن أكون

على الطيور رقية

حتى يطيرها الغزع

أو كنت أنوي

أن أدير الريح

في غير اتجاه الفلك" (5).

توكن الشاعرة إلى أوهام القبول الاحتفالي وتعبد توزيع الأسماء على العالم، وفي قول محصن بإيمانية

كاملة يأخذ الوطن صفة المقدس، ويأخذ الموقف المتسبب إلى الوطن، بالضرورة، صفة الحقيقة. وعلى الرغم من هالة المقدس والحقيقة، فإن الأثر الفكرية الصادرة عنها تقودنا إلى ما يفضي إلى أمرين متلازمين هما:

أحادية الموضوع، وأحادية التأويل. فعلى مستوى الكتابة، يصبح الوطن موضوع القصيدة الوحيد، وتصبح القصيدة الكبيرة هي القصيدة التي تتعامل مع موضوع الوطن. وعلى مستوى القراءة، تكون القصيدة الوحيدة هي التي تستعيد الوطن. أو هي التي تعطي القارئ بيتاً واسعاً في وطنه، قبل أن ينهي قراءتها، لا يفضي الفكر الإيماني إلى شيء، لأنه يستعير عن الاحتمالات الموضوعية المتعددة بحقيقة واحدة لا وجود لها، أي أنها، رغم نياتها الحسنة، تلغي إمكانية الكتابة والقراءة وهي ثمارها.

ينتظر القارئ، في "الفكر الاحتفالي" من الشاعرةشارة قريبة، وتعطي الشاعرة، المشدودة إلى "الفكر" ذاته، قارئها ما تنتظر منها. وعن هذا اللقاء الذي يشارك فيه متخيل القارئ ومتخيل الشاعرة ويتبادلان خيالات كثيرة، يصدر التصفيق الذي يحرق الأصابع، بهذا المعنى، لا يكون صوت الشاعرة، في أسلم الأحياء، إلا امتداداً لصوت الجمهور، الذي لا يصدق للقصيدة من حيث هي قصيدة، بل يصدق للكلام الإيماني الذي يعده بتقدس الوطن. يقول ت. س. إليوت:

"إذا ظفر شاعر بجمهور واسع في فترة قصيرة جداً، فذلك لظرف لا تنقصة الشبهة، لأن هذا يثر قينا خشية أن ما يكون الشاعر لم يقدم فعلياً شيئاً جديداً، بل اكتفى بإعطاء الناس ما تعودوا عليه، وبالتالي ما أدمنوا عليه من الأجيال السابقة. لكن أن يثر الشاعر على جمهور ملائم، حتى إذا كان محدود العدد، فهو الزمن الذي يعيش فيه فذلك هو الأمر المهم. ينشئ دائماً وجود طليعة قليلة تتمتع بذائقة شعرية مستقلة وسابقة قليلاً لزمنها، أو مستعدة أن تستوعب سريعاً الظواهر الجديدة".

على الرغم مما يقول به "إليوت" وهو صحيح، تظل القصيدة الاحتفالية مسكونة بالمفارقة، خاصة حين تكون "احتفالية" متعددة ومتوالدة، كحال "الحالة العربية". فعلى القصيدة، وجدائياً، أن تليي صوتاً جماعياً، ينتظر منها "ما يتوقعه" إضافة إلى الشعر الجميل، حتى يتم

الدفاع عن "شعرية الشاعر" إن صح القول، بالتفريق بين الشفهي والمكتوب. والجمهور والطليعة، فإن الأمر لا يختلف كثيراً، طالما أن الشاعرة تقاسم شروط اضطهاده وأشواق تحرره، غير أن على الشاعرة في هذه الحال، وكما ألمح مايكوفسكي وماكس جاكوب، أن يبدع صيغة صعبة، يكون فيها القارئ المنتظر، والقارئ المحتمل في آن، أي يكون مع جمهوره وخارجه في آن.

يكون معه وهو يربط القصيدة بالحدث التاريخي، الذي لا يمكن الهروب منه، ولا يكون معها وهي تحول القصيدة إلى حدث تاريخي مختلف، تتأمل الشاعرة الحقيقة زمن الحدث، الذي تعيشه مع قارئها المباشر، وتتأمل التاريخ الشعري الانساني، بحثاً عن صيغة إبداعية تحتضن زمن الحدث وترسل به إلى أزمنة متعددة، كما لو كانت "القصيدة الاحتفالية"، بالمعنى النبيل للكلمة، لا تحيل على المناسبة بقدر ما تحيل على المعرفة الشعرية:

"بحس النخيل .. هنا

بهذي الأرض

يا وطني

رماء عيوبها

والبحر

والزيتون

والأعناب

ذاكرة التراب بها

ويده مدارها

مفتاحها السري

والأبواب" (6).

ليس الشعر صوت الحدث التاريخي المباشر، بل هو صوت الآخرين تبذعه الشاعرة الراهية، فهم ينظرون إلى الحدث، أما هي فتتأمل في عزلتها الإبداعية، ولا تفصل ذلك إلا بتأثير ذاتية ومستقلة وواعية كما لو كانت الذات الشاعرة شرطاً لميلاد قصيدة حقيقية. تفضي رؤى الشاعرة إلى قصيدة تحريرية وإلى سؤال ينتظرها، عنوانه: "الوعي المحرض".

والسؤال الذي يشير بوضوح إلى الوطن لا يكون واضحاً دائماً، لأن للثقافة معاني مختلفة. ورغم الوضوح القلق، فإن بإمكان الوعي المحرض القراح ثقافة تحريرية

وما خلّفوا
غير ظل الرجال" (7).

خلقت جميلة الماجري، في قصيدتها التحريضية، السياق الذي أرادته واستولدت من هذا السياق سياقات أخرى أرادتها بعيدة كانت أو قريبة الحضور. وإذا كانت الماجري قد أجبرها السياق، ربما، على تخليق قصيدة في هذا السياق، الذي كتبت فيه الشاعرة قصائدها، مبشرة بالحزن والفرح، في آن، وفي الحالات كلها تظل الماجري واقفة في البيت الذي أرادته، بيت الثقافة الحاملة، التي تحاور صورة شديدة البلب، أو صورة تنعم بالشمس، ولا تعرف عن الأمطار القادمة شيئاً.

شيء قريب من حكاية تتداخل فيها السخرية واللوعة في آن، كما لو كانت رواية الصور، تلهب "غالباً" في طريقها للذكريات، تاركة الصور تنتظر الصور الجديدة القادمة، قد تكون لعاشق عرف أن الحياة لا تعاش إلا من خلال قديسة تبشر بفرح الوعود وصدق الكلمة، قد يكون ذلك، وقد لا يكون ..

لكن "ذاكرة الطير" ستبقى خافقة لمعنى جديد لجميلة الماجري.

هي جملة الوقائع المسكوت عنها، والآثار الشفهية والمكتوبة المتداولة بين الأوساط الاجتماعية، التي يعترف بها شعب معين ذاته في مواجهة القوة التي تحاول قهره، لا تريد أن تعترف به. ففي شروط حياة عادية، لاحتصار عليها لا يكون للثقافة التحريضية مكان، ذلك أنها لا توجد إلا بوجود قوة قاهرة تفرض عليها التحدي والمواجهة. فقد يفقد شعب معين محاطاً بفلكلوره الثقافي وشعرائه ومخزونه التاريخي، من دون أن يحتاج إلى تعريف ذاته بالانتساب إلى ما يحيط به. وهو لن ينشر انتسابه المجبول بالذهب، إلا إذا شعر بالتهديد، وهذا ما يفعله الشعراء، كما لو كان شرط الثقافة التحريضية مناسبة تاريخية، لا يختلف كثيراً عن شروط القصيدة الوطنية:

"اعتذار السُّلالات

قد هجّتها

اعتذار الحُيُول

اعتذار اللغة

لها

اعتذار الرجال

الذين مضوا

ببليوغرافيا

- عبد الرحمن شكوي - في الشعر العربي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1994.
- اتجاهات الشعر العربي المعاصر (مجلد من المؤلفين)، دمشق - وزارة الثقافة، 1988.
- حليل الشيخ - السيرة والتحليل / قراوة في نماذج عربية معاصرة - دار أزمة - عمان 2005.

المصادر والمراجع

- 1) ذاكرة الطير / جميلة الماجري - إصدار الشركة التونسية للنشر والتوزيع / 2006
- 2) مصدر سبق ذكره، صفحة 42 - 43
- 3) مصدر سبق ذكره، صفحة 19
- 4) مصدر سبق ذكره، صفحة 67
- 5) مصدر سبق ذكره، صفحة 49
- 6) مصدر سبق ذكره، صفحة 15
- 7) مصدر سبق ذكره، صفحة 44

امراة تحل محل الشمس

سلوى بن رحومة (*)

الذاتية للكاتبة كوليت، أن نعرف كم مؤلفا لديها ومنذ أي سنة بدأت رحلة النشر... أن نعرف رحلتها مع القصة والرواية والشعر باللغتين الفرنسية والعربية... نستمع إلى قصتها مع الشمس التي قررت أن تلمسها أصابعها... عن النجاح في ميدان الكتابة والمراعاة على أن تكون أدبية في زمن لا تخرج فيه المرأة إلى الشارع... !
هذه هي سيرة كوليت الحورية وأي نص في انتظارنا... !

كنت أود أن أقرأ لها «أيام معه» الرواية التي نشرت سنة 1959 وكانت سبب شهرتها وانتشارها خارج سورية، والتي أظنها رومنسية حاملة بما يتماشى مع ميولاني في القراءة. لكنني عندما شاهدت عملا مسرحيا مستوحى من نصها المسرح أو قصتها الرمزية «ستلمس أصابعي الشمس» صرت أشد إصرارا على الاطلاع على النص الأصلي الذي أخذت منه لأن المسرحية التي شاهدناها في مدارج مسرح جامعة القلمون كانت مسرحية راقصة قدمتها فرقة من الشباب السوري صفقتا لها كثيرا وتحمسنا لأدائها وتصورها وسرنا لها أفواجا نهتها على هذا الابداع. كان لا بد أن يكون نصا نموذجيا لأنني بعد مشاهدة المسرحية صرت

يستحضرني الآن قول المستعربة الإيطالية إيزابيلا كاميرا دافليتي حين تحدثت عن أعمال الترجمة والتقد وتعرفت صريحا بأننا لا نستثنى شيئا من الذاتية في اختيارنا لأثر دون آخر وهي تطلق عليها عبارة المودة التي تجعلك تتألف مع أثر دون غيره

ولعل الاختلاف هذه المرة ليس فقط أن انطرق إلى قلم نسائي وإنما أن أكون مجبرة على التعامل مع كتابات هذه المرأة لأنها بكل فخر أسرتني وأصابتني بالذهول حين قابلتها .

الفاضلة الكاتبة السورية سليمة البيت النصالي الدكتورة كوليت الحوري أصابتني بصدمة ملائكية عجيبة حين رأيتهما وجها لوجه فدفعته دون أن تقصد لمعرفة كتاباتها.

كنت متلهفة لقراءة أي شيء لها... عما سيكتب هذا الملاك... بأي جمل سيكتب وأي التعبيرات له... وأي المواضيع هي مواضيعه...

إن حضور هذه المرأة القوي وروحها الجميلة وجوها الحقيقي للكتابة وتعلقها بالمناخ الثقافي هو الذي شلني وأسترجعني للبحث عن كتاباتها. علينا أن نقرأ السيرة

(*) باحثة، تونس

شعرية اللغة التي تعتمدها لتخرجنا من محيط الكاتب العادي وتبيننا شيئا فشيئا إلى ما لا ننتظره، فتساعدنا على أن نفترض أكثر من معنى لما نقرأه لها ونجعلنا فلاسفة بالضرورة لفهم ألغازها وتعيد النظر في الكثير من الموروث والمألوف والجامد في حياتنا. هي ببساطة تسحبنا على مهل لنخلق في عالم حدثته مسبقا لنقودنا إليه بكل ما أوتيت من شاعرية وشجاعة وسحر، وهي في ذلك تذكرني بعوالم الروائي والكاتب التونسي العظيم محمود المسعدي وإن اختلفت المواضيع. إلا أنه لا يمكن أن نمدح خيالا أو عالما يشبه مايقودك إليه، لذلك أنت لا تستغني عنه ولا تريد إلا أن تكون معه لفهم هذه الحياة من خلال مخيلته وألفاظه وتجارب أبطاله.

«أظلم وجودي... وهطل المثلل على بيتي... وتساقتت الثلوج السود على طموحي وآمالي...» هذه الحالة النفسية لبطلته تحمل أعباء مجتمع متخلف لا يعترف بغير ما خطط له... ولا ينتظر غير فروض الطاعة والولاء. هذه البطلية التي سوف تواجه بمفردها هذا المجتمع باحثه عن «سراب الذهب» الخارج خطواتها بين الشجاعة والخوف «يستحيل علي أن أقطع هذه المسافات كلها بمفردي...» بطلته تتأرجح بين أحلام الصبا فتقوى بها ليهزمها مجتمع لا يفسح مجالاً لأي حلم غير الذي يريده أو الذي يؤسسه ويعتبر غريبا كل مجد فيه...

هكذا اعتبرت البطلية في مجتمعها الذي عبرت عنه الكاتبة بالبيت الكبير الذي استلذت عنها فيه كل أفرادها رافضين الاعتراف بها أو السماح لها بالعيش معهم. هذا التصوير لموضوع مألوف صار أكثر جراءة وعمقا مع شخصيات الكاتبة ورموزها، لذلك سنجد أنفسنا متعاطفين مع البطلية خاضعين لخوفها وآملين مثلها. هذه الصغيرة المدججة بنار الفعل الواثقة بنور الشمس الباعثة في النفس كل أمل وحيرة تعترض أولى صعوباتها وتتعرف على أولى شخصيات القصة وهي «الحنية» التي تعترض سبيلها لتطفي نار صباها وجودة أحلامها... تستلكن درويا كثيرة... ستعودين من حيث أتيت فارغة اليدين محطمة الجبين... أنا امرأة معروفة عند

أسأل نفسي أي نص يمكن أن يكون موحيا إلى هذه الدرجة...؟ لذلك عكفت على قراءة هذه القصة. ومند الكلمة الأولى التي افتتحت بها الأدبية قصتها تأكد لي أنه من واجبي أن أحمل إلى الناس صورة امرأة... نعيد تحقيق الحلم منذ جهود بعيدة... امرأة تكتب رهانات الماضي البعيد وبجدارة تكسبه الآن والأمس وغدا... تقول كوليت في تقديم «ستلمس أصابعي الشمس»: هذه القصة الرمزية التي كتبها سنة 1962 ونشرتها في مجلة «الحسناء»... ثم نسبتها في أحد الدروج قائمة بين أوراقي... هذه القصة وقعت بين يدي اليوم وعندما أعدت قراءتها وجدتها متأثرة للغاية ومتلهفة لنشرها في كتاب... ذلك لأنها أعادتني عمرا إلى الوراء... وذكرني بالطريق الصعبة الوعرة التي قطعت... والأهم ذكرتي كم كان طموحي جامعا وكم كان إيماني بالفن عميقا... أصيلا... اليوم بعد أربعين سنة أذكر بعين الشاعر الكبير عمر أبو ريشة أمل لمنوان «أصبعي والشمس» لكنني أرى أن علي أن أقدم لجيل الشباب وللصبايا بشكل خاص... هذه القصة بعنوانها الأصلي وكما كتبها عندما كنت بعمرهن... فتح أجلي تخلياتي ومحبتي دمشق 2002».

وهنا سألت نفسي: بأي قلم سأكتب عن هذه المرأة التي كتبت ونشرت قبل أن أولد...؟ بأي حب ودراية سأكتب...؟ أول مرة أسأل نفسي هذه الأسئلة فقد كنت أنفص على أي كتاب يأخذني إلى أبعد الحدود وأنهش كلماته وجمله بالتحميم والتقليب حتى أصل روحي بروحه... لأجعله متيما بجمالي ورومن أنفاضي وعباراني. لكنني هنا إلى جانب كل ذلك ومع وجلي من الكاتبة أحس بالمسؤولية تجاه هذا النص وتجاهها رغم أنها كتبت نفسها وعمرها في العشرينات فإن ذلك لا يزيدني إلا تقديرا لهذا القلم البارع منذ سنواته الأولى... وقررت أن أدخل منها مستعينة بقدراتي ويحيي الكبير لها...

دخلت مدن الكاتبة فوجدتها قد قسمت قصتها «ستلمس أصابعي الشمس» إلى فصلين كبيرين تألف الأول من أربعة أقسام. لفت انتباهي فيها منذ البداية

والتنوير... فهذه الطريق الوعرة... يكره أن يسلكها كل مجلد ومحدث في مجتمعه ويواصل تبعه منفردا، شاكيا في جدوى ما يقوم به، ضائعا بأن الطريق دون دليل ولا نهاية، فبه الوحيد أنه أراد أن يشعل شمعة في ظلمة مجتمع لم يجرب طعم النور. هذا «الفرع» الذي ينتهي إليه بعد فشل ذريع في داية طريقنا تهرب منه البطلة «بائسة منهكة إلى الطريق... سميتك تخش جوهي... ابتعد...» بعد أن عرفت أنه سيدفن شبابها في الجليل.

بطلة بهذه القوة كنت أقرب أن يكون لها اسم «شمس» أو «قمر» أو «الجلنار» أو أو... كنت أقرب في كل صفحة أن تقابلي الكاتبة بإسم لبطلتها أجلت الاعلان عنه لسبب ما لكنها قررت أن تكون بطلتها نحن جميعنا... كل ما سلك دربها لا يد أن يريلوجاعها وغير محيطاتها ويتعرف على الشخصيات التي قابلتها... هذا كله ثمن لتلك الطريق... طريق نظن للحظة أنها طويلة مظلمة وشمسها لن تشرق أبدا فتناقني في ذلك اللحظة ما يمكن أن يريحنا من عذاب الأحلام وآلام الآمال التي لا تتحقق يكون دواء لكل قلق من أجل خد شمس وتتعبد فيه دون أن نرى بصيص نور نستسلم لل«بؤس» هذا الرجل المخيف الذي يتصيد لحظتنا وانخفاض نبض وفائنا لأنفسنا بعد أن وعدناها بما تريد.

وكان هذه الشخصيات الجديدة تحتاج لسردية مختلفة، فهذا النص الحوارية يكشف لنا الحالة النفسية للبطلة مروراً بمحطاتها المتغيرة بصورة دائرية من الأمل إلى اليأس. تحافظ فيها الكاتبة على زمام أمور شخصياتها لتجعل الكلمة النهائية لطفلها الناعم بما يحمله من تفاؤل وإيجابية. وبهذا التناول تنهي الفصل الأول من قصتها الرمزية على وقع الارتقاء في أحضان الفن هذا الحلم الذي كثيرا ما راود بطلتها وهذا الحب الذي لم تفصح عنه لأنه ضمن أحلامها الغريبة عن هذا المجتمع من أجله تستقل بطلتها حصانها ليحملها إلى الرجل الأسمر «الفن» حتى تنعم معه بالحب وتحقق معه

الجميع يسمونني الحنية يا صبية». نعم الحنية إحدى شخصيات الرواية وسوف نتعرف تباعا على باقي الشخصيات التي تفاجئنا بهم الكاتبة لتجعلنا في مناخ غير عادي، مناخ عجائبي مدروس يكون أقرب من الواقع لنفسه تدخل من خلاله كولييت الخوري أعماق مجتمعها محاولة لتليط بقعة ضوء فيه من خلال رحلة بطلة تواصل مسيرتها، وماعزمت عليه متسائلة في الوقت ذاته عن فعالية تحقيقها لما تصبو إليه جاعلة الشمس رمزا ومتبغاها «متى تشرق الشمس؟». رحلة لم تكن الكاتبة فيها قائمة سوداوية في نظرتها للغد. كانت تكتب بروح الشباب، فجاءت روايتها عميقة متفائلة. سرعانما تخرج بطلتها من العقدة إلى الانفراج بفضل صبي همه التخفيف عنها إيان انكساراتها «كان يجب أن تتعرفي على هذه المرأة... فالتعرف إليها يحصل النفس» هذا الطفل الذي يتطلق بالحكمة وينادي بالحساس والاندفاع هذا الطفل الذي لا يمكن أن يكون إلا عدواً لتلك العجوز «الحنية» جاء يضاعف نسب النجاح ويؤكد أن الشمس لا بد لها أن تشرق. نحتاج في ذلك فقط إلى المحاولة من جليلد... هذه التجارب التي تمثل المحور الدائري لأحداث شخصيات الكاتبة بأصوات وملامح صنعتها د. كولييت لتجعلنا نسبح في عالم الخرافة. تعود إلى واقعنا بأكثر من العقل فالخبرة تصقل الانسان وتجعله قادرا على تحديد ما حوله من خفايا وأعماق هذه الحياة وتجعله أكثر قدرة على كسب أسواط معاركها كلما كان هذا الصبي يسكتنا ويعطينا من روحه «الأمل» أحد شخصيات القصة مقتنع مع البطلة أنه يوم يموت فينا تنتهي أعمارنا الحقيقية. وينتهي كل فعل مستقبلي فننتهي إلى «وحلة» قاسية أخذت البطلة دون إذن منها «الزمن سيرفك إلى... فأنا صديقتك الوحيدة... واسمي للوحلة يا فتاتي...» فصارت تطلب لقاحا ضد أسئلتها الكبيرة وتطلب وصفة تجميها من مبادئ السامية وطموحاتها الناضجة متمنية أن تعيش آمنه من كل أمل يمكن أن يجمعها: تفكر من جديد في تحمل أعباء جديدة لم تعد تتحملها ولا طاقة لها بها مطالبة أن تكون ساذجة بوهيمية وإن ترك فكرة الريادة

الطموح ... «وشعرت أنا في عالم صدره أنني أستطيع أن أجابه الدنيا».

التجربة	المحرك	النتيجة	الاكتشاف
تجربة المجتمع	تحقيق الذات	الحياة	اكتشاف الأمل
البحث عن الذات	الأمل	الوحدة	
تجربة المجتمع	الأمل	الحياة	اكتشاف الموت
البحث عن الذات	الأمل	الفراغ	
البحث عن الذات	الأمل	اليأس	
تجربة الفن	الأمل	السعادة	اكتشاف الشهرة
تجربة الجنس	الأمل	الفراغ	
تجربة الحب	الأمل	السعادة	
تجربة الفن	الأمل	تحقيق الذات	اكتشاف الإرادة

فالحيلة تختزلها الكاتبة في رحلة لتحقيق الذات تبحث عنها بين أمل وبأس تجرب بينهما ما نسميه الحياة محاولين الحصول عما نريد أو اكتشافه باحثين عن السعادة التي لا يمكن أن تخرج حسب الكاتبة عن الحب أو الفن. والكاتبة ترشح في النهاية الفن بمأوى قيمة إنسانية عالية تخلص الإنسان وتفيد المجموعة على عكس تجربة الحب الذي يمكن أن يكون مجرد أنانية فردية تقضي على عطاء الفرد وتحصره في عالم ضيق منه يستحيل معه الإنسان دون إرادة فاعلة. فالسعادة «هي توقف مؤقت لرابطة دائمة» أما الفن «غذاء» الأكبر في الحرمان» لذلك فإن «المبدعون في هذه الدنيا ... سيظلون عمرهم وحيدين مشردين!» لأن اكتفاء المبدعين النفسي والذاتي يجعلهم دون عطاء فالفن لا يكون إلا تصميماً لمرارة أو نقص في ذاتنا.

ولئن كان قدر الفنان الحرمان فإن له نصيباً من الدنيا لا يتمتع به الآخرون. فالشهرة، هذه المرأة رائعة الجمال في ثيابها الفاحرة ومجوهراتها النادرة «تبدو مرحلة سلبية

لماذا رجل أسمر يسير عن الفن؟ وصرت أسأله عن صفات الرجل الأسمر ... هو عادة رجل حي ومشحون، خفيف الروح، مرح، محبوب ... نعم إن هذه الكاتبة لم تترك مجالاً للمصده في كتاباتها فقد كان كل شيء يسير معها برضاها ويصنع من قلمها، ترسم به بكل تعقل مجتمعاً بشخص نراها ولا نراها ترسمه بما تنتفسه في هذا المجتمع من أحلام وطموحات آلام وسقطات ترسمه بدقة قد تغيب عن كثيرين يهيئون كل السبل من أجل عبقرية منتظرة فلا شيء. تستقرئ الأحاسيس بدقة وبساطة في جعلها حتى كأنه من السهل أن نكتب مثلها، لكن من الصعب أن يكون لك هذا الخيط الرفيع الرابط بين أحداثها وهذه النظرة العميقة للكون والمجتمع. فقد وصلت بطلاة الكاتبة إلى مبتغاه وحقت أول خطاها مع نهاية الفصل الأول فأي عقدة ستسبجها لنا في الفصل الثاني رأي أبطال سوف يتناولون على بطلتها الرئيسية؟

... هذه التي تعرف ماذا تقول منذ «حروفها الأولى» وتعرف أيضاً كيف تقول ما تريد. نقرأ لها لتؤكد بأننا ليس لدينا عزوف عن المطالعة نعتقد أحياناً حين نبقى لمدة طويلة تنتقل بين الكتب نقضم من كل واحد جملة ثم نتركه لمصيره مرمياً على طاولة أو أريكة ينقله منها شخص آخر يعيده إلى المكتبة ... نؤكد أنه تنقصنا أقلام تجيد الكتابة وتجيد الانتصار للحلم وللإبداء السامية تجيد مخاطبتنا ومخاطبة أعماقنا، تجيد مخاطبة شيء فينا حتى نقرأه مجاملة أو على مضض.

فهذا الكتاب يصلح نجمة نستعبد بها من كل ضياع مبين ومن كل وهم ممكن أن يسكننا فيفسد علينا حياتنا دون أن ندري. اختزلت في الكاتبة حكمة الأجيال لتقدمها لنا بشكل تجارب تنتقل بينها البطلة وتتعرف من خلالها على شخص خاص الحياة في انزياح ذهني لا مفر منه للتعبير عن حلقات الحياة بين فصلها الأول والثاني التي تبدوها مع بطلاة ضعيفة حزينة وتنتهي بها متفائلة قوية كما أوجزنا في هذا الجدول:

والحياة معها ميسورة رغبة...» هذه التي «تذهب بعقل الكثيرين من عشاقها» جعلت البطلة تسأل عن هذا العالم المضيء الذي حملتها إليه، عن ديومته وصدقه. هذه الصبية التي بدأت صفحات القصة ضعيفة خائفة في رحلة بحثها عن اللطف يداها الآن «مفرقتان في الطيب وعيناي تضحك للأضواء التي يشربها صديقي في البيت...» صارت تطرح أسئلتها المغايرة «لماذا تبدو الطريق الآن قصيرة؟» الآن صارت تدخل بنا علما بته بلع دموعها وهزات خيبتها لتتلوق الآن حلاوة النجاح بفضل جواد يرحل بها إلى أفق لا محدود تكون لخطواتها فيه «أثارا ملونة لا يمحوها العابرون» فهذا الأسمر المشوق كلما كنا معه صادقين كلما كانت لنا العظمة والشهرة... هذه التي تحملنا قسرا وتتركنا دون وداع حين ننسى ما جئنا من أجله ويعد أن نخسر كل ما مشناه. الشهرة التي لا يفهمها إلا الرجل المقرف ذو الثياب البارزة (الموت) أو قوة ذاتية خارقة تعرف ماذا تريد من الفن ومن عالمه «نفسك أغنى من عالمها». تعلمت البطلة أخيرا بأن العطاء الدائم لهذا الرجل الأسمر وحده يعطيها الخلود. رغم أن الشهرة حققت لها ما عجزت عن تحقيقه بمفردها كالمصالحة مع المجتمع

ولم تنس الكاتبة خفايا النفس ودواخلها وهذه الازدواجية أو هذا التعويض الذي نرتاح له لفترة ما ثم نعي ما ينقصنا واقعيًا وما لا يمكن أن نستغني عنه. هكذا فكرت البطلة في مصالحة مع الذات كذلك التي كانت مع مجتمعها فهي رغم ما عاشته في تجربة الفن من متعة وسعادة إلا أنها لا تستغني عن تجربة إنسانية ذاتية تحتاجها في حياتها. هي تجربة الحب هذا الشعور الفياض الذي يحتوي به كل مبدع ليكتمل ابتداءه وإنسانيته. فكرت فيه البطلة ليكون تجربة جديدة تجد فيها أشياء باقية وأشياء تبحث عنها لا يعرفها إلا الحب ولا يشيعها إلا الحب ولكن عوض أن تروي عطشها

تدخل في صراعات جديدة كالتي بدأت بها خطواتها مع هذه الحياة، فظفرة المجتمع إلى الحب دونية كنظرة الرجل إلى امرأة لا تشبه ما رسمه لها أو ما حدده لها المجتمع مسبقا. وهذه أنانية في الحب لم تعرفها من قبل، تمنقها فتقرر أن تخسر معها حبيبها وتنتهي إلى الفراغ واليأس بعد أن وعدت نفسها بالسعادة والرضى الأبديين ضانة أنها وجدت ما تبحث عنه... هذه التي عرفت كيف تكون هي خلال كامل خطوات القصة دون أن تترك لأي قدر أن يبذل وجهتها أو لا يحترم رغبتها وحاربت كل ما اعترضها هاربة في كل مرة إلى أمل جديد وتجربة جديدة تملك بها الأتي وتتعلق معه. تتعرض إلى تجارب لم تختبرها كتجربة الجنس التي تتعرض لها الكاتبة في الفصل الثاني في جزئه الثاني والتي تعبر عنها بـ«دفء مادي مؤقت» وكأنها بالكاتبة تفترض لبطلتها المرور بكل التجارب ليتأكد وصولها التجريبي ونضجها النفسي الذي سيؤهلها الاختيار تجربتها المقبلة ولتحدد أي تجربة أبقى للإنسان في رحلة بحثه عن الذات، هذا الإنسان الذي جعلته أسلوبا لفهمه الكبرياء. وحفاظا على هذه القيمة تقرر أن تخرج **الأنثى الخلب** وتتصر لعطاء الفن وقد اقتنعت بأنها الطريق التي يستحق أن يشيها الإنسان وهو المتعة الوحيدة والصدق الوحيد والمبتغى الوحيد والمخلد الوحيد والباعث الوحيد... وقدورها الذي تختار بكل عزم على تحدي كل صعوباته «الطريق شاقة لكني سأمشيها... وستلمس أصابعي الشمس...».

هذه رحلة الكاتبة وبطلتها مع الشمس، رحلة نضج مبكر في الطرح والتعبير، فهذه القصة الرمزية من أهم الأعمال الرمزية القادمة لأن من النصوص ما نقرؤه كل يوم بلغة وفي كل يوم نغده الأقرب إلينا بصدقه وحيه وحكمته فلا نحن نتعب من طيب كلامه ولا نحن نرهق من مشي خطواته.

سندباد خليل حاي

منجية الترمي (*)

الحقيقية التي ترتبط بالمعتقدات الدينية والقصص الزائفة ذات المضمون الأدبي البحث، لذلك كانت الأسطورة في نظرهم مجموعة حقائق يؤمنون بها. وهي كما ذكرنا «حكاية مقدسة لأن أدوارها التي يقوم بها آلهة وأصناف آلهة وأحداثها ليست مصنوعة ولا متخيلة، بل وقائع حصلت في الأزمنة الأولى المقدسة» (3).

ولنا أن نتساءل مع «Pouillon» إلى أي نوع من القصص تنتمي الأسطورة؟

«الأسطورة هي نوع من القصص التي اتخذت آلهة اليونان القديم نموذجاً» (4) ليست قصص الآلهة فقط بل قصص الأبطال الخرافيين وقصص الأجداد» (5). وهذه الصفات تقرب الأسطورة من بقية الأجناس الأدبية المشابهة لها كالحكاية الشعبية والخرافة... لذلك حاول الباحثون المختصون في علم الأساطير أن يفصلوا بينها بالبحث عن الفروق التي تميز كل جنس أدبي عن الآخر، ولعل أول جنس أدبي يقترب من معنى الأسطورة هو جنس الخرافة وهي تعني «فساد العقل في الكبر» (6) أما اصطلاحاً فهي «الحديث المستملح من الكذب».

والخرافة نوع قصصي تختلط بشخصه بالجن

إلى أي جنس قصصي ينتمي السندباد؟ إلى الأسطورة أم الحكاية الشعبية أم الخرافة؟

يضعنا هذا السؤال في حرم الحديث عن منتجات الأدب الشعبي. أما الأساطير فتختلف المدارس الفلكلورية في نسبتها إلى الأدب الشعبي بعضهم يدخلها في مجال الأدب الشعبي وينظر إلى سياقها القصصي واعتمادها على الكلمة، بينما يذهب بعض العلماء إلى اعتبارها فناً له منهجه ومجاليه ومصطلحاته الخاصة به. وعندما تفقد الأسطورة كيانها الأول - باعتبارها عقيدة أو رمزاً يفسر ظواهر الحياة والكون والطبيعة وألويات النظم الاجتماعية - فإنها تنفرط وتتحوّل إلى شعائر اجتماعية أو عقائد ثانوية وحكايات شعبية وتدخل بعد هذا التحول في مجال الفلكلور ثم مجال الأدب الشعبي» (1).

والأسطورة «هي حكاية، ذات مضمون عميق يكشف عن معان ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان» (2).

رغم أن القدامى لم يطلقوا على حكاياتهم المقدسة اسماً معيناً، ولم يجمعوها في سفر واحد يفرّقها عن بقية الحكايات إلا أنهم كانوا يميّزون بدقة بين القصص

* كاتبة، تونس

والعقاريت، ويرسم «ابن النديم» صورة دقيقة لجانب من الحكاية الخرافية متمثلة في وجود عناصر شبه ثابتة في الخرافة وهي الحيوان والجن» (7) وحديث خرافة مثل يضرب الكل حديث لا حقيقة له» (8).

في حديث تبوي عن «عائشة» رضي الله عنها قالت: «حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم نسائه ذات ليلة حديثا فقالت امرأة يا رسول الله كأن الحديث حديث خرافة. فقال أتدرون ما خرافة؟ إن خرافة كان رجلا من عذرة أسرته الجن في الجاهلية فمكث فيهن دهرا طويلا ثم ردهن إلى الإنس فكان يحدث الناس بما رأى من الأعاجيب فقال الناس حديث خرافة» (9). ويصرف النظر عن صحة هذا الحديث المنسوب إلى الرسول فإن النص يظهر لنا معنى الخرافة عند العرب.

أما الحكاية الشعبية فإنها كالخرافة لا تحمل طابع القداسة لأنها تخلو من الآلهة ولا تعالج قضايا إنسانية بل تكفي بالوقوف عند الحياة اليومية والأمور العادية وإن كان جانب العجيب والغريب والخارق لا يفارقها. فهي تنحج إلى الحيلال المسلي الذي يفرج عن الإنسان لذلك تزخر بالمغامرات الشائعة والبطابة التي تفتن نهاية سعيدة.

و من هنا يتضح أن الفروق الفاصلة بين الخرافة والأسطورة والحكاية الشعبية ليست كبيرة، فبين التناجات الثلاثة تواسج وتقارب حد التلازم وأما كان الأمر في النظر حول العلاقة بين التناجات الفكرية الثلاثة، فإن كثيرا من الدراسات الحادة تربط بين هذه الفروع، فكثيرا ما تحكي أسطورة أعمالا تسردها بتفصيلاتها الحكاية الخرافية ولا فهل ثمة فرق كبير بين رحلة «أوليس» ورحلة «جلجامش» أو «السندباد»، وما الفرق بين «تين» الأساطير و«تين» القديس أندرياس الخرافي» (10).

تؤكد جل الدراسات أن هذه التناجات تفيد من بعضها البعض لذلك كان التلاقي والتقارب بين «السندباد العربي» و«أوليس الروماني» و«أوديسيوس اليوناني».

وتذكر «الأوديسة» للشاعر «هوميروس» قصة

«أوديسيوس» الذي غرقت به السفينة اثر عاصفة هوجاء في بحر متلاطم «موجة تلبسه وموجة تخلعه، لا يعرف لمملكته ساحلا فيرسو عليه ولا شاطئا فيقصد إليه... يخطب في اليم على غير هدى ويرسل عينيه في الماء والسماء على غير بصيرة... زرقعة متصلة في العلو والسفل وتيه لا نهائي يخطب في أحشائه أسطول السادة المتصرين والأقنادر وحدها تعلم لماذا ظل «أوديسيوس» بجنوده في ذلك العباب وقد عاد كل أقرانه إلى «هيلاس» بعد طول التأني وشحط المزار، إلا هو وإلا هم غرقون في دار الغرية كل غرق يتششمون المصائب والأحوال ويتخبطون بين موج كالجبال ويخلصون من بحر إلى بحر، ومن روع إلى روع. فإذا أرسوا على أرض وظنوا أنهم نجوا أفرعهم فيها غير الذي رجوا...» (11).

و«أوديسيوس» اسمه عند الرومان والعرب «وليس» و«أوليس» و هو ملك «أثينا» وهي جزيرة صغيرة في بحر «إيجة» وقد شارك هذا الملك في حرب طروادة ومن أهم خطته نواجحة طروادة تصميم الحصان الحشبي حيث تخلى الطرواديين بهذا الحصان وعجلاته، وبعد تدمير طروادة بدأ هذا البطل العودة إلى بلده أثينا وطريق عودته هو موضوع ملحمة هوميروس الشهيرة «الأوديسة». وقد نظمها في القرن التاسع قبل الميلاد (12).

واستغرقت رحلته عشر سنوات رغم حماية الآلهة له، وأثناء تلك الرحلة عانى الأحوال والمشاق والمتاعب وما يقربه من السندباد هو الترحال المتواصل والأحوال التي يلاقيها أثناء تلك الرحلة كل منهما أوديسيوس بعد تركه جزيرة «كاليبسو» والسندباد أثناء رحلاته السبع، كل رحلة يلاقي فيها ما يلاقي من المتاعب والمصاعب يقرّر الانقطاع من المغامرة والترحال ولكنه ما أن يعود إلى دياره سائلا حتى يعاوده الحنين إلى السفر من جديد. يقول في أولى سفراته بعد أن نجا من الموت غرقا: «ولم نزل مسافرين ليلا ونهارا إلى أن وصلنا بالسلامة إلى مدينة البصرة وطلعت فيها فأقمنا بها زمنا وقد فرحت بسلامتي وعودتي إلى بلادي وبعد ذلك توجهت إلى مدينة بغداد دار السلام» ومعني من الحمولة والمتاعب والأسباب شيء

على التعبير عن مستجدات الحياة، ولغة شعرية قادرة على النفاذ والتأثير في المتلقي، اهتم الشعراء بشخصية السندباد البحري ووظفوه في قصائدهم رمزا حَمَل معانٍ ودلالات لا حصر لها.

ويعتبر الشاعر اللبناني «خليل حاوي» (1919 - 1982) من أبرز الشعراء الذين وظفوا هذا الرمز في قصائدهم. وبالعودة إلى حياة «حاوي» التي لم تكن إلا ومضة خاطفة بحساب السنوات ولكنها كانت بحساب المتغيرات التي طرأت على العالم العربي ووطنه لبنان وأصابتها بالخياب والصدمات والفجائع عريضة وعميقة.

وعلى مدى هذه السنوات حاز حاوي عبقرية شعرية استطاع بها أن ينفذ إلى الجذور العميقة للقضايا العربية والإنسانية، وفنّلت ما هو قائم في صلب التراث من أساطير وحكايات شعبية أعاد إبداعها رموزاً شعرية جَبَّهَتْ تجربته الحياتية ورؤياه الفنية وما تشبعت به نفسه من زاد ثقافي... هذه التجربة الشعرية المتجاوزة ما عرفه الشعر العربي الحديث من تجارب عبّر عنها حاوي بالرمز والأسطورة. هي لغة مجازية يصطبها الإيقاع ويكتنفها ضجّة الذات والعالم والحسي والكلبي والجوهر والصورة في وحدة شعرية متكاملة تقف شامخة بين ما أبدع الإنسان عبر تاريخ حضارته من ذرى شعرية (18).

ويعتبر السندباد أهم هذه الرموز التي ميزت ديوان «الناي والريح» (1961) خاصة قصيدة «السندباد في رحلته الثامنة».

لقد عبّر هذا الديوان عن إيمان الشاعر بجمعية التغيير، وإمكانية اندلاع الثورة كانت تبعث في نفسه الأمل لذلك لقب حاوي بـ «شاعر الانبعاث الأول» ويتكوّن العنوان من كلمتين لهما دلالات ورموز كثيرة، أما «الناي» فهو رمز لكل ما هو حزين وهو الذي يعزف هموم الشاعر الذاتية التي هي بعض من هموم الجماعة، و «أما الريح» فهي ريح الثورة والانبعاث والتجديد. وتتكوّن قصيدة «السندباد في رحلته الثامنة» من عشرة مقاطع استلهمها الشاعر بتعريف مطوّل للسند باد «كان في نيته ألا يتزعج

كثير له قيمة عظيمة ثم جئت إلى حارتي ودخلت بيتي وقد جاء جميع أهلي وأصحابي... ثم إنني عاشرت الأصدقاء ورافقت الحلال وصرت أكثر مما كنت عليه في الزمن الأول ونسيت جميع ما كنت قاسيت من التعب والغربة والمشقة وأحوال السفر واشتغلت باللذات والمسرّات والمأكّل الطيبة والمشارب النغسية ولم أزل على هذه الحالة إلى أن خطر ببالي يوماً من الأيام السفر إلى بلاد الناس واشتاق نفسي إلى التجارة والتفرّج في البلدان والجزائر واكتساب المعاش» (13).

على هذا الأساس يلتقي السندباد مع أوديسيوس ليكوّنَا فرعين لأصل واحد، ورغم اختلاف التسميات التي تختلف باختلاف الثقافات وتنوع الحضارات إلا أن المقصود به واحد.

«ونحن لا نجعل التلاقي بين السندباد وبطل الأوديسة من قبيل التأثير والتأثر، بل نؤثر أن يكون كلا العاملين مشتقاً عن نمط أولي وإن لم نصل إلى حقيقة هذا النمط حتى الآن» (14).

والأنماط الأولية بعبارة «كارل غوستاف يونغ» (1875 - 1961) هي «النماذج الأصلية» (19) كـ archetypes وهذه النماذج تمثل تسميات «الأنساق» أما مصطلح النموذج فقد استعاره يونغ من «بوركهوات» وجعل منه مرادفاً لـ «الصورة الأساسية» و«الانطباع» و«الصورة البديّة» (16).

و رغم أهمية السندباد فإن مؤلفه الأصلي مجهول إلا أن أغلب الدراسات المختصة في مجال الفلكلور والأدب الشعبي تؤكد أن هذا النوع من القصص هو من صناعة الشعوب ذات الحضارات القديمة. «وهذا شاهد بأن هذه الأعمال الشعبية تضرب في الجذور العميقة من أغوار الشعوب لأنها تلمس منها النمط الأولي الموروث في اللاشعور الجماعي» (17).

وهذا ما يفسر اهتمام الأدباء والشعراء وإقبالهم على الاستفادة من هذه القصص ولأسيما «السندباد».

ففي إطار البحث عن أسس جديدة وأنماط أدبية قادرة

وأما المعنى الثاني فهو «اشتقاقي يعود بنا إلى كلمة رمز في أصل وضعها عند الإغريق والتي تدل على الوصل والاقتران والجمع لأنه قد يصل بين أمرين أو شيئين منفصلين على أن توجد بينهما علامة أو رابطة هي الرمز الذي «Il inclut et il exclut» أي «يصل ويفصل بين الأشياء» (23). وأما المعنى الثالث وله صلة بالرياضيات فهو الرمز الرياضي وهو يختلف عن السابقين اللذين ذكرناهما. وتعمّد الرموز في هذه القصيدة لذكر منها:

1 - رمزية الجواب :

إنه ذاك الرحالة الذي يجوب الفيافي والفقر تارة ، و
البحار والمجزر تارة أخرى باحثاً عن الممكن والغير ممكن ،
يرنو إلى الشمس المضيئة منتظراً الذي يأتي ولا يأتي ،
إنه رحالة مفارم يطوف الأرجاء البعيدة فإن شئت ألفيته
«السندباد» يجوب البحار بسفينته بحثاً عن الكنوز المادية
والمعنوية ، وهو في تطوافه يتعرض لشتى الأهوال التي
تقعده على كل سفرة لحين من الزمن ثم يعاود الترحال
من جديد.

«داري التي أبحرت غربت معي

وكنّت خير دار

في دوخة البحار

وغربة الديار

والليل في المدينة

تمتصني صحراء الحزينة

وغرقتني ينمر على عتبتي الغبار

فأبغني الفرار» (24).

وإن شئت ألفيته «أوليس» أو «أوديسوس» بجرّ أدبيال
الحنية والحزن والآلام التي لاقاها في البحر وهو يصارع
الأمواج ويجاهد من أجل الوصول إلى بر الأمان.

«و ذات ليل أرغت العنة

عن مجلسه في بغداد بعد رحلته السابعة، غير أنه سمع
ذات يوم عن بحارة غامروا في دنيا لم يعرفها من قبل
فكان أن عصّف به الحنين إلى الإبحار مرة ثامنة، و مما
يحكى عن السندباد في رحلته هذه أنه راح يبحر في
دنياه ذاتة، فكان يقع هنا وهناك على أكّداس من الأمتعة
العتيقة والمفاهيم الرثة، رمى بها جميعاً في البحر ولم
يأسف على خسارة، تمرى حتى بلغ بالعري إلى جوهر
فطرته، ثم عاد يحمل إلينا كنزاً لا شبيه له بين الكنوز
التي اقتنصها في رحلاته السالفة» (19).

تطلق القصيدة باستعداد السندباد إلى استئناف رحلة
ثامنة، رحلة جديدة ينتها لها، غايتها ليست مادية لأنه
قد اغتنى من رحلاته السابقة:

«رحلاتي السبع وما كثرته

من نعمة الرحمان والتجارة» (20)

إنه يبحث عن شيء يحسه ولا يحبه، يتحناه ولا
يدركه :

«ولم أزل أمضي وأمضي خلفه

أحسّه محذوياً ولا أعيه» (21)

إن ما يعانيه السندباد ويؤرقه هو أمر يمنع عنه
الاستقرار لعلّه أمر مرتبط «بداره» التي يصفها في المقطع
الثاني بمحتوياتها (رواقها، رسومها وصورها، جذرائها،
أثاثها...) أو لعلّه أمر مرتبط بغياب المرأة من حياته، أو
ربما الأمر متعلق به هو ذاته؟

أسباب متعددة تمنع عنه الاطمئنان والاستقرار وتجعله
على «قلق كأن الريح تحته» وأسباب أخرى تمنعه من
التعبير عما يخالجه لذلك يستعين بالرمز أداة فنية تنقله من
التصريح المباشر وتثري قصائده دلالات ومعاني.

وعادة ما يكشف الرمز عن دلالات ثلاث مفصول
بعضها عن بعض. أما المعنى الأول فهو «دلالة الرموز
الحسية على المعاني المتصورة» كدلالة الثعلب على
الخداع والكلب على الوفاء، والأسد على الشجاعة،
والحمامة على السلام والصليب على المسيح» (22).

واجترت ضلوع السقف والجدار...

على بحار العتمة السحيقة

حَفَّ الرياح السود يحضيه

وموج أسود يعكله

برميه للرياح

أغلقت الغيموية البيضاء عيني

تركّت الجسد المطحون

والمعجون بالمرحاح

للموج والرياح" (25)

وان شئت ألفتيه خليل حاوي «الشاعر» يكابد
ويجاهد بحثاً عن الكلمة الشعرية الرائدة والابتداع،
ولأجل ذلك يعدّ عدته ويهيئ مستلزماته باختيار الزمان
والمكان المناسبين ويوفر ما يحتاجه من أوراق وأفلام
للقيام برحلته في تتبع الأفكار والمعاني والكلمات
المناسبة. والشاعر في هذه المكابدة والمجاهدة يلاقي من
المصائب ما يلاقيه السندباد من أخطار وأموال.

«قوّرت من عتمتي منارة»

أعلن الرّؤيا التي تصرّختني حيناً

ككيف لا أقوى على البشارة؟

شهران طال الصمت

جئت شفتي

متى تسعني العبارة" (26).

ولكن بعد معاناة طويلة يفلح الشاعر في ترويض
الكلمات ويحفظها بالخلق الشعري:

«عدت إليكم شاعراً في فمه بشارة

بنظرة تحس ما في رحل الفصل يقول ما يقول

نراه قبل أن يولد في الفصول" (27).

إذن فرحلة الشاعر «ليست في البحار ولكنها في عالم
الفكر والخيال، وهو لا يصارع الأمواج والأنواء ولكن
الأفكار الهاربة والألفاظ التي تشبّتها، وهو لا يستعين

بالمركب والمجداف، وإنما بالأوراق والأفلام ولغاف
التبغ وليس ندمانه بغداديين، ولكنهم جمهور قراء
الشعر المعاصر، وهكذا يلتحم النسيج الشعري بالرمز
ومفرداته، فيسير التياران للرمز والتجربة متوازيين تماماً
بتمام، ويبلغ الشاعر قدرة من التوفيق في المضاهاة بين
تجربته المعاصرة ورمزه الذي امتطاه في الأداء» (28).

وتحليل حاوي من خلال هذه الرموز الثلاثة
(السندباد، الشاعر، أوديسيوس) يحاول أن يعبر عن
قضايا الإنسان العربي الذي يحاول جاهداً البحث عن
حلّ لمختلف ما يشغله لذلك اكتسب السندباد أبعاداً
ودلالات متعدّدة نذكر منها بعضين:

١- البعد الأول: هو بعد الإنسان الثائر، والمصلح،
الرافض لكل ما هو متقشّي في وطنه، والمتّرد على
كل النظم السائدة البائسة الخاملة؛ الأوضاع الاجتماعية
الثرثرية، الفقر المنتشر في كل مكان، الساسة المناوئين
والمناوئين مع الاستعمار... لذلك تصبح مغامرة
السندباد في الواقع المتريدي ويصبح صراعه الحقيقي ليس
مع لامرّاج والرياح والقلاع بل مع الفساد والفجور
والظّغنياء غاشية القصوى الوصول بكل الركاب الذين
يرافقونه في سفوفته إلى برّ الأمان حيث يسود العدل
والمساواة والأمن.

يصبح عشق السندباد للترحال ليس حباً في السفر
بل من أجل البحث عن وطن يسع كل الناس، وطن
يتسجم مع أفكاره وأمانيه.

٢- البعد الثاني: بعد الإنسان المستسلم، والقانع،
السليبي وهذه صمة أخرى من سمات السندباد التراثي
الذي كلّما حصلت له مصيبة أو وقع في مأزق استسلم
لها تاركا نفسه في مهبط الأقدار تفعل به ما يشاء بعد أن
تتطلى عليه روح الانهزام والانكسار والضعف، لذلك
تكون نجاته بفعل قدره. «كان يلوح في الأفق مركب
للمسافرين يحملونه معهم، أو يتصادف وجود جماعة
من صيادي الأسماك ينقلونه من وادي الحيات وهذا
الوجه المهزوم الكبير...» (29)

وتارة أخرى تعتريه مشاعر الكراهية والنفقة تجاهها لأن داره ما عادت داره بعد أن اعتركت واستفحل فيها الفجور والفساد، وهي التي تجبره على الترحال بل «الفرار».

«داري التي أبحرت غريت معي
وغرقتي ينمو على عتبتي الغبار
فأبتغي الفرار» (33).

بعد أن انتقلت المفاهيم والقيم وتحول الكهنة ورجال الدين -رسل الفضيلة- إلى أشرا يبيحون المحظورات ويأبسون المحرمات.

«وكان في الدار رواق
رصعت جدراته الرسوم
... وعلى جدار آخر إطار
وكان في هيكل البعل
يربي أنصرا فاجرا ويومر
ينفض شر الحصب في العذارى
بهذا السكاري» (34).

لقد تحولت مدينة السندباد - تلك المدينة الواعدة الخالصة، مدينة الحرية والسلام والصمود- إلى «مدوم» وهي المدينة التي تذكر كتب الأدب أن الله حياها بجمال وفرة، ورزق أهلها الخير والأنعام لكنها أثرت فعل الموبقات وإتيان المحرمات فدمرها الله تدميرا وأهلك أهلها جزاء إثمهم. لقد استفحل الفسق والفجور والضلال في مدينة الشاعر:

«عانيت في مدينة
غفرت التوبة والطهارة
كيف استحالت سمة الشمس
وزهر العمر والنضارة
لعصه، شنج، وضيق
عبر، وجوه سلخت من
سورها العتيق»... (35).

يقول السندباد في سفرته الأولى بعد غرق السفينة التي كانت ثقله وأصدقائه وبعد عثوره على خشية النجاة «فمسكتها بيدي وركبتها من حلالة الروح، وركست الماء برجلي مثل المجاديف والأمواج تلعب بي يمينا وشمالا... وأيقنت بالهلاك...» (30).

ولكن هذه السمة السلبية ليست أبرز صفات السندباد التراثي، فصفاته الإيجابية متعددة وتطغى على هذه الجزئية الصغيرة فهو مفامر وشجاع وعلو و مثابر... ورغم أن سعيه لا يكفل دائما بالنجاح وتجربه ليست مريحة دائما إلا أن ذلك لم يقمعه عن التجوال والترحال المستمر، إنه بحث عن الحرية والصدق والاستقرار والسلام والأمان والعدل والمساواة. تلك هي القيم التي قضى خليل حاوي حياته - مرغلا- بحثا عنها.

لقد تواتر على القصيدة صورتان هما صوتا السندباد والشاعر، اللذين يلتقيان تارة وينفصلان أخرى، وهو ما أضفى صبغة درامية على القصيدة، وهذه الخاصية أصبحت صفة متواترة في الشعر العربي الحديث.

2 - رمزية المكان «الدار» :

من المتعارف عليه أن «البيت» هو «موتنا الأول» لأنه المكان الوحيد الذي يشهد مختلف مراحل حياتنا ابتداء من الصغر إلى الكبر والشيوخوخة، لذلك تظل علاقتنا به علاقة حميمة «الحياة تبدأ بداية جيدة، تبدأ مسيئة محمية ودافئة في صدر البيت» (31) بما يوفره من قيم الألفة والوفاء والسلام والطمأنينة.

وقد اختلفت مشاعر السندباد تجاه داره فتارة تعتريه مشاعر الحب فينمته بأنها «خير وأفضل دار:

«كنت خير دار
في حوخة البحار
وغربة الديار» (32)

حتى إذا ما ابتعد عنها في ترحاله المتواصل واغترابه عنها، يشاقق ويحن إليها لأنها تحتزن ذاكرته وذكرياته،

من مرج الأمواج في الخليج
كانت خطاها تنكسر الشمس
على البلور، تسفيه الظلال
الحضر والسكينة (38)

إنها امرأة "غير عادية" امرأة لا يراها أحد سواء،
وهي تظهر نارة وتختفي أخرى، تزوغ وتراوغ كالدفخان
والهواء.

- المرأة الوطن: لقد امتزج حب الشاعر للمرأة بحبه
للوطن وخاصة لمدينة "بيروت"، مدينة الصمود والحرية
لذلك كان وجه المرأة رمزا أبديا للوطن، إليها يشكو
الشاعر آلامه وأحزانه ويوح لها بأسراره.

لقد كان مآل الشاعر الترحال المتواصل، وهاهو يعود
إلى المنفى مهزوما مكسور الجناح و"بين عالم يولد وآخر
يموت". يتميز قلبه الذي يرى الحياة في الوطن وقد
استسلمت إلى جسيم تعوي فيه كلاب الحراسة وتنش
الذئاب الأدمية لحوم بعضها ويلاعب بمهدير العامة حفنة
من "التيلاين والسعالي" "لقد أصبح العالم يسبح في ظلام
مستديم" "فالجسماء قد تفوّضت واستسلمت للموت،
والزجاج المحرق في الضممت حتى أنه عزف عن المجيء،
والأرض بور، والمطر عقيم، والسنين عجاف والشعب
قانع لا يعرف سوى طاعة الرؤوس والتمسّح بأحذية
الملوك والسلاطين والشاعر بين الانقراض يحاول أن يرسم ما
تداعى، ورغم النأي والهجر والترحال والبعد إلا أنه يعود
إلى وطنه دائما محمّلا بالشوق والحنين والحب الأبدي.

فكل المدن التي زارها أو عاش فيها لم تنس "بيروت"
حيبتها الأبدية بشوارعها وبيوتها وحجارتها وسكانها...
بل ظلت مدينة معه لم تفارقه ولم يفارقها فقد كانت
محبوب معه المدن الأخرى متخفية.

- المرأة رمز الاتبعات :

تحضر المرأة الآلهة في شعر حاوي لا باسمها بل بصفاتها
التي يصفها بها وما تقوم به من أفعال، إنها امرأة تتجاوز
المرأة البشرية التي يمكن أن يكون الشاعر قد أحبها إنها:

واختزلت وصايا «موسى» العشر وانتشر الزفت
والكبريت والملح على الطرقات واعتكرت دار السندباد
بعد أن امتلأت بالأوساخ والأدران:

"كان في داري التفت

واشتبكت أفنية الأوساخ في المدينة

تنور في الليل وفي النهار" (36)

و يعترف السندباد أنه قد عاش في هذه الأجواء
الخائفة منذ الصغر وترى عليها لذلك لا نستغرب اتقانه
أساليب المكر والخداع والتفاني:

"وكنّت فيه والصحاب العناق

زفة للورنحلي طمعه بالنفاق" (37)

إزاء هذا الوضع الذي يزداد سوءا يوما بعد آخر لا
يجد «خليل حاوي» مفرّا من هذا الجحيم الذي يعيشه
سوى الانغماس في أحضان امرأة جميلة تبغ فتنة ونضارة
وطهارة وتزوع الأرض غصبا وغما واختراسا وتنسبه
عذابات السنين العجاف وأحوال الفساد المتفشى أينما
ولّى وجهه.

3 - رمزية المرأة :

تحضر المرأة في شعر حاوي رمزا لكل شيء جميل،
لذلك تتعدّد دلالاتها ويتكاثر حضورها على أديم
نصوصه الشعرية في أشكال مختلفة .

- المرأة الحبيبة: نادرا ما تحدّث الشاعر عن المرأة
-الحبيبة- مجردة من أبعادها، بل تحضر في غالب
الأيام رمزا «بحي في القلب ميت الأصداء» وتفرّبه
لمعاودة الحياة من جديد وتحبّ إليه داره وأصدقائه وتعيد
إليه البسمة والسعادة «فيزهو الأطفال وتورق الكروم بعد
ليالي الصقيع والجفاف».

"في ساحة المدينة

كانت خطاها *

زورقا يجيء بالهزيج

”أطيب ما ترهبه الفصول

في الكرمر والينبوع والحنول“ (39)

إنها ليست ربيعا دائما فحسب بل هي كل الفصول
في دورتها وتقلباتها، وهي الحياة في جميع مظاهرها؛
في إشراقها وزهوها، وفي اعتكارها وغدورها...

هذه المرأة هي ”صنو السندباد“ في طهرها وبراءتها.

”ما عكر الشلال في ضحكها

والحمر في حلمها

رعب من المنطية“ (40)

إليها يترجمه الشاعر بابتهالاته وطقوسه لعلها تستجيب
لدهوائه فتزاح الأدران التي علقت بمدبته وصحراه
الكلس المالح، وتختفي أفتية الأوساخ وتطمر السحب
المتحبة خلف الغمام.

”عشت على انتظار

لعله إن مر أنوبه.

فما مر

وما أرسل صويي رعدك برؤوفه.

طلبت صحو الصبح والانتظار، ربي

فلماذا اعتكرت داري“ (41)

إن الأمطار هي التي ستمحو ما علق بمدبته الشاعر
من بوار وجفاف وفساد وشورور... عندها يأتي دور

الشاعر الذي يلتقي بحبيته فيخصبها ويزرع فيها بذرة
الحياة فتورق الكروم وتسم الأزهار وينبت الربيع وتخرج
”دار السندباد“ بكل ألوان الحياة الزاهية بالخصب الذي
سيثر ملامحه الربيع، والحب الذي ستغده الحبيبة،
عندها يتم الخير كل أرجاء لبنان.

إن الشاعر يعاني من واقع حضاري واجتماعي
ومياسي متدنٍ، واقع انتشر فيه الفساد الأخلاقي
والانحطاط فتراجعت المبادئ والقيم، وعمت الفوضى
واللااستقرار محل النظام والاستقرار والطمأنينة في ظل
سياسة حاكمة لا مبالية ولاهية، وحضارة بالية لم تعد
قادرة على الاستجابة لمطالبات الحياة والعصر.

لقد أيقن الشاعر بأن الخلاص لا يأتي من المرأة أيا
كانت حبيبة أو أما أو آلهة، ولا يأتي من الترحال
الميوهل والاعتراب عن الوطن، وإنما الخلاص يأتي
من الذات، أي من نفسه أولا ثم من المجتمع بعد
ذلك. وفي هذا تأكيد على دور الإنسان وأهميته فهو
”الفاعل في الوجود“ وهو صاحب القرار والمسؤول عن
تجديد مصيره، الفاعل على استبدال ”داره القديمة“ رمز
الحضارة القديمة بدار جديدة هي رمز الحضارة الحديثة،
حضارة العلم والتقدم، حضارة الخصب والنماء والربيع
المتواصل، حضارة الإنسان الفاعل الذي لا يستجدي
الآلهة أو القدر أو البشر بل يمول على قدراته.

المصادر والمراجع

(1) عبد الحميد يونس، معجم الفلكلور، مكتبة لبنان، لبنان 1983

(2) فراس سواح، الأسطورة والمسي، دراسة في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين، ط 14، 2001، ص 14.

(3) Mircea Eliade, Aspects du mythe, édition Gallimard 1963, P36.

(4) "Myth." dans l'encyclopédia Universalis, Corpus 15, Paris S.A., 1992

(5) Gilbert Durand, Permanence et changement de l'histoire, Cahiers de l'Hermétisme, Albin Michéal, S.A 1987 P16

- (6) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، 2005، مادة(خرف)
- (7) عبد الله ابراهيم، السردية العربية، المركز الثقافي العربي، ط5، 1992 ص 32.
- (8) عبد الله ابراهيم، نفسه، ص. 75.
- (9) فراس سواح، مغامرة العقل الأولي، دار الفكر العربي، دمشق ط6 و7، 1987، ص 20.
- (10) أحمد كمال زكي، الأساطير دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ص 66.
- (11) هوميروس الأوديسة، ترجمة دريني عثية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987، ص5
- (12) مختار علي أبو غالي، سنباد صلاح عبد الصبور، نقد أسطوري، مقال بمجلة عالم الفكر، م، 24 عدد 4 يونيو، 1996 ص 185.
- (13) آرثر كورنيل، قاموس أساطير العالم، ترجمة سهى الطريحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر طأ، 1993 بيروت، ص 144.
- (14) ألف ليلة وليلة، المطبعة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، 1999م، 1 ص 95-96.
- (15) Carl- Gustav yung, les types psychologiques, Georg, Genève, 1950, p 454
- (16) Carl Gustav yung, ibid, p 310.
- (17) مختار علي أبو غالي، سنباد صلاح عبد الصبور، مجلة عالم الفكر، ص 185.
- (18) ريتا عرس، ديوان خليل حاوي، المقدمة، دار العودة، بيروت، 1993 ص 11-12.
- (19) خليل حاوي، الديوان، دار العودة بيروت، 1993 ص 253.
- (20) خليل حاوي، الديوان، ص. 256.
- (21) خليل حاوي، الديوان، ص. 257.
- (22) جلال الربعي، في الزمر والأسطورة، لدى بدر شكر السياب، دار محمد علي، طأ، 2003 ص25.
- (23) Encyclopædia Universalis, Corpus 21, France, S.A, 1992, p 936.
- (24) خليل حاوي، الديوان، ص. 255
- (25) خليل حاوي، الديوان، ص. 270 و 271
- (26) خليل حاوي، الديوان، ص. 288
- (27) خليل حاوي، الديوان، ص. 299
- (28) مختار علي أبو غالي، سنباد صلاح عبد الصبور، عالم الفكر، ص- 187
- (29) د. علي عشري زايد، "رحلة النامة لسند باد، دار المعارف مصر، طأ، 1984، ص 73
- (30) ألف ليلة وليلة، قصة السنباد البحري (السفرة الأولى) ص 90.
- (31) Gaston Bachelard, La poétique de l'espace, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, P38.
- (32) خليل حاوي، الديوان، ص. 255.
- (33) خليل حاوي، الديوان، ن ص
- (34) خليل حاوي، الديوان، ص. 259.
- (35) خليل حاوي، الديوان، ص. 263 و 264.
- (36) خليل حاوي، الديوان، ص. 270.
- (37) خليل حاوي، الديوان، ص 266 و 267.
- (38) خليل حاوي، الديوان، ص. 277.
- (39) خليل حاوي، الديوان، ص. 280.
- (40) خليل حاوي، الديوان، ص. 260.
- (41) خليل حاوي، الديوان، ص. 268.

(سوق الورّاقين) (1) فراة التجربة وشعرية الوصف

صلاح بوزيان (*)

كذلك؟، رغم أن صاحبها يحاول الاقتراب بها من فنّ القصة والرواية، إلا أنها تمكث لوحات قيروانية، ليست قصصا ولا رواية ولا سيرة روائية وفق المنظور النقدي لهذه الأجناس الأدبية، بل هي لوحات فنية أداة الربط بينها القيروان فقط، انتقاها صاحبها وحاول جهد خياله أن يربط بينها، وليست إلا القيروان التي تربط بينها، القيروان التي تغنى بها الحصري والحليوي وصدام ومحمد مزهود والشاذلي عطاء الله وجعفر ماجد ومحمد الغزي والمنصف الوهابي وصلاح الدين بوجاه وجميلة الماجري، وصلاح بوزيان، وراضية الشهبلي، وحاتم التقاطي والسيد السالك والمندر الشفرة والصحي العلاني وحسين القهوجي ونزار قباني وأدونيس، إنه العشق الكبير للمدينة بالرومانسية لصيقة الجمال، ويخصوبة ذاكرة التاريخ، مع احتفال كبير بسلطة شعرية المكان الجميل، إذ «لا شيء» غير الجمال بقادر على أن يجعل العالم بأسره سعيداً (2)، والقيروان من أجمل العواصم العربية والإسلامية في العالم، أليست هي

صدرت سيرة روائية للشاعر حسين القهوجي بعنوان (سوق الورّاقين) في طبعة أثينة، تكشف أنافتها عن اهتمام صاحبها بأعماله كتابة وطباعة، وعن سروره بمدينته القيروان عاصمة للثقافة الإسلامية لسنة 2009، (سوق الورّاقين) عمل رطل مثيل بكلية الروح، وبما الفناء المطلق في الإبداعية، وبهذه العبارة وسحر الحياة، والمحاولات الدائمة لتشييد نصّ يشابه النص القصصي بشروطه، و وفق معايير النقد والتنظير، يحاول حسين القهوجي ذلك وسط بخور الأزقة القيروانية والزوايا والمقامات والمقالات وباب الجلادين ومقهى طفلق والحكايات والأسوار والجوامع والقصور والديار، فيأخذ من سخاء اللغة ومن ثراء تاريخ القيروان، ليصوّر مشاهد قيروانية تبدو منفصلة عن بعضها البعض بغياب الرّبط والعقدة والشخصيات الفاعلة والإطارين الزماني والمكاني، مما يجعلنا نطرح السؤال هل «سوق الورّاقين» سيرة روائية وفق المنظور النقدي الإجرائي؟ أم إنّ حسين القهوجي يعتقد أنها

(*) كاتب، تونس

رابعة الثلاث؟، و«سوق الوراقين» عمل يجمع بين الإمتاع والمؤانسة، ولكن الفهواجي ينجح في الشعري أفضل من الشري، لأن الشري يستوجب التعلم وحضور جميع التعليمات لتمييز الأجناس الأدبية، واتباع التداخل وسوء الفهم والممارسة، إنها المعرفة بالأدبي النظري / النقدي / الفني الأكيدة والضرورية، لا بلسان يلهج بها فقط ولكن بقلم يتقنها ووعي حاذٍ يرافقها، فالفهواجي شاعر وليس قاصاً ولا روائياً، والدليل على ما قلناه الوقوف عند عتبة «سوق الوراقين» سيرة روائية؟؟؟؟، فهو ينسب كتابه إلى جنس أدبي له معاملة وأسمه، وأضرب لذلك مثلاً أين هو عنصر الشخصيات الفاعلة منذ بداية أبحاث الكتابة إلى نهايتها ؟ وأين هي الأحداث المتحركة صلب زمان أو أزمنة ومكان أو أمكنة ؟ لا أجد أثراً لا لقصة ولا لفصّة قصيرة، فكيف إذن يجوز الحديث عن رواية وعن سيرة روائية وهي الأدق إذ «الرواية هامة تستلزم قوتين : قوة اللغة وقوة الشكل، فما التأتأت طهر الروائي المتميز» (3)، ثم أين هي الشخصيات في «سوق الوراقين»، والتي نهض بالأحداث في القصة أو الرواية أو السيرة الزوائية ؟ إذ «لا تتصور قصة بلا أحداث كما لا تتطور أعمال بلا شخصيات» (4)، وأعتقد أنّ الفهواجي أراد لوحاته هذه في «سوق الوراقين» أن تثير اللذة في المتلقي وتؤدّي وظيفة شعرية، إلا أنّ جنس اللوحات الذي كتبه لا يؤدّيها البتة، فهذه الوظيفة لا تكون إلا للشعر الفني. ولكنه ينجح في هذا الشعر الذي وصف به محمود درويش (5).

لم يعرف هتاف الحقد صدره

كان عيده، قصيدة

ولأجل نهد ينتهد في البيت

رأته بالمقلمة / وأنغام ورقة مرقمة

يجلف، ويرج / مدرسة البحر أليت...

وأظنّ الفهواجي حاول أن يبلغ في سرد أحداث لوحاته الفنية مبلغاً رصياً، ذلك أنه صوّر القيروان

في لوحات بجاذبية بلاغة الانتماء وروعة الحكايات، ومسألة اللغة في باطنها، ولا تخلو هذه اللوحات الفنية من صنعة وتزيين ومحاولة الاقتراب من فنّ القصة وأفانين السرد، إلا أنّ غياب عنصر الزمان والمكان والأحداث والوصف والحوار داخل محاولاته جعلها تتبع داخل الوصف الفني فقط أو النقل الشدي لبعض الأحداث مع غياب العقدة أو العناصر المذكورة، فالمكان أمكنة مختلفة والشخص تغيّب وتغصّر، وهي شخص ليس بينها رابط البتة، ولكنه سرد يتأرجح بين الخيال والتاريخ والرومانسية ولا يخضع للمقومات الفنية للنص القصصي أو الروائي، ولكن لا أنكر أنه سرد قد أفلح به صاحبه حيناً في استضافة ثغرات من تاريخ القيروان، ولكنّ العجلة أثناء السرد وغياب أركان النص القصصي أو الروائي حالت دون ظفرنا بسيرة روائية مثلاً يوهنا به العنوان «سوق الوراقين» سيرة روائية، ولكن الفهواجي يحرر في ملكة الوصف الفني حيناً والسرد التاريخي غالباً، ممّا قد يمنح هذا العمل «سوق الوراقين» سكا في عقول وأقدسة القراء، لأنه يحرك فيهم أمة وحرّة الاشتاء إلى هذه المدينة «القيروان» عزّة نهضت المدينة لعقارها إبانها، ومن خلال صور تاريخية مصقولة بحمق دلالة التعبير والجمل والمفردات، صور لمسار عربي «المدينة» وأسواقها وأزقتها وجوامعها «جامع عقبة» وزواياها «مقام الصّحابي الجليل أبي زعمة البلوي رضي الله عنه» و «مقام الإمام سحنون وبالهولك ابن راشد، وابن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة، والولي عرفة الشافعي إلخ...»، تتصف المدينة بالجلال عن طريق الأفعال الجليلية التي تسري وتتحرك فيها عبر التاريخ، منذ فعل الفتح الإسلامي، الذي أضاع التاريخ وأكسب المكان «مدينة القيروان» وما جاوره وصولاً إلى بلاد الأندلس جلالاً، ونكتشف صور وقصص ذلك في «سوق الوراقين»، إنها حركة أفعال لأفراد ومجموعات بنت التاريخ، أفعال تعرج في السمو والرفعة إلى ذروة الجدة، ويسوّيها الفهواجي هنا ويشكل بها هذا العمل الفني، ألبوم لوحات فنية تحفر في الذات وتاريخ الذات، ويمشي بها الفهواجي

حسين القهوجي القيرواني المولد والمنشأ والسلالة، فهو ابن «المدينة» المبدع والحافظ لأعرافها وتقاليدها، وبعذوبة طبعه ورقة أحاسيسه وسحر أنسه وهيبه منطه وأحلامه... وإخلاصه لكتاباته، وديمومة محاولاته معانقة الحرف واللغة، للخروج من أسر رداءة الشائد وتحدي قاتمته، باللغة يعانق الحياة، ويخاطب الوجود، ويشكل حلما يخلق مع العصافير، شأنه كشأن غيره، فهو الشاعر الباحث عن حقيقة، والملامس للوجود يسأل العقل المتعطل إلى جواب، وببراءة الروح والمخيل المشيع بالوفاء للأصل وللغة، وأجده في سوق الوراقين الناثر المعتر بإبريز العبارة البرقاقة، يصلح المفردات ويطنبها بعطره المتفرد، وصمته الطويل وأناته، وعمق الدلالة وغناء الرمز، ولعل هذا ما أكسبه وجها من وجوه النجاح في تبليغ الفكرة والصورة : «قطعة المقروض لكي تنفتح وتقوم الصلب لا بد لها أن تتركب من ضدين مختلفين : سميد جاف يعمص به الأكل ولكنه يتمر يسهل الهضم كما يلين الطبع... وفي طور ثلث القطعة في زيت محمي ثم تبرد في لعاب النحل... يرى في نوادر المجالس الأدبية أن الشاعر الشاذلي عطاء الله كان إذا دخل على رفيقه الأديب محمد مزهود قال : أي التحفنين أحب إليك، تحفة البربر أم تحفة الأنراك ؟، يقصد المقروض أو الزلاية، وجعل يأكل من هذا لقمة ومن هذه مضخة».

ومبعت التساعدة والشرور، إبداع شعراء وأدباء وكتاب تونس المتواصل، إبداع التجديد، إنهم يبدعون يكتبون ودواوين ودراسات ومؤلفات وبحوث، معانسان دقايق مذهلة للعقول والألئدة بجودة متنها، وتونس كبيرة بأديانها وأديانها وشعراتها وشاعراتها، ودليل ذلك الترجمات المتواصلة لأعمال تونسنيين إلى لغات مختلفة كالإبانية والصينية والإسبانية... ومشاركات الكتاب والأدياء والشعراء التونسيين في المجلات العربية والعالمية، والدراسات النقدية التي تعنتي بإبداعاتنا التونسية أيضا، مثل ما كتب حول صلاح الدين بوجاه، وجعفر ماجد ونورالدين صقود والشابي وخريف.

إلى الحقيقة البارزة والأخرى المحببة فيجعل القارئ يتحرق إلى منته / موطنه، ويخوض في تلاوين الحياة والماضي بصوت رومانسي يلهب المحبة ويطلق الأشواق من كهفها، إنها رحلة العودة إلى الأنا، إلى التاريخ، إلى المجموعة إلى الانتماء، في صورة المتعددة كي لا تتشظى الذات وسط غربة الحاضر، فتصبح هذه الرحلة إلى عقب الماضي في متون هذه اللوحات الفنية رحلة الولادة والانبعاث، اتبعت الأمل والعزة بثقة اليقين في الهوية ومجد الهوية ونورالدين وضوء التراث وأصالة الحضارة، مما يجعل هذا العمل بروعه كأنه لقطات معصورة من الحياة القيروانية الأصلية المحفوظة من الانحراف بسلطة المعتد والنوايس والعادات والتقاليد، وسلطة الأحكام السلطانية ويسلطة الماضي والحاضر، وبدقة الوصف نحن إزاء حكايات عنا لأنها حكايات عن أجدادنا وعن مدينتنا مدينة كل التونسيين والعرب والمسلمين «القيروان». وأعتقد أن القهوجي ظفر بضماطين فقط لشربة عمله وهما ضمانة الوصف المعتمدة على خياله الشعري وضمانة القدرة على إعادة صياغة الحكايات، إنه نجح في الخروج بصور للإجتماعي والفني القيرواني الرائع والمتحول، أمطار إلهاءاتها ومهانيتها غزيرة من صلب التاريخي الثابت الذي أحسن اختياره للغرض وولد منه أبعادا دلالية عميقة، نفض القارئ وسط حفاوة الماضي التليد والعذب، بمنأى عن الغموض والإيهام، وبجرأة الإفصاح والبيان، رغم أنها لوحات فنية منقطعة، جزء منها مقالات، ولا أستغرب ذلك من القهوجي لأنه كتب قصائد الومضة، وكلها تمدّ قطرة من بحار القيروان، ومما يدلّ على ولع حسين القهوجي بموطنه ويعمله ووعيه به ووضوح مقصده واجتهاده في عمله هذا، أنه بحث في أصل التسميات وأخاص في المهارات والحرف والفنون، كالحفر في تسمية المقروض القيرواني مقروضا، في قصة «تاريخ موجز للحلوى» (6)، حتى لكأنه الحلواني صانع المقروض، من فرط حذقه وفهمه لهذا العالم المتع، عالم الحرف والفنون، وهنا اكتشف تأثر القهوجي بالجاحظ في منهجه العملي الوصفي الثري الفني، وليس ذلك بالفريب على

رمز تاريختها المتألق، واهتم أيضا بالبعد الصوفي لمدينة القيروان، إذ خصّ الولي العالم الفقيه عرفة الشامي بقصة «أسسية في بيت الولي عرفة»، وأخرى للولي العالم الزاهد سعد جرفال «حمامة أبي اليسرى سعد جرفال» (9) التي صوّر فيها أروع مشهد لعلاقة الإنسان/الفنان بالحياة في الحياة : «صبيحة يوم الجمعة أوقفتني شاب عاطل في الطريق، بيده حمامة يوّد بيعها ولو بشمن زهيد، دفعت له ديناراً وأربعمئة مليم، قبلها ومضى.

افترشت لها خيشا وقزمت منها نيرة القمع والقدرح، لاذت بالركن راعشة وقد أصقلت إلى الحائط منقارها. قلت أخذها إلى حضني لعلها تلقى هوى يصادف نفسها المقطورة على الأيناس ؟ اكتشفت رضوضاً في جوجو صدرها المقروح ... لا أعرف إن كانت أتلفت إليها».

نحن نعلم ما يعانيه الأديب والكاظم والشاعر منذ الشروع في الكتابة وصولاً إلى فرحة الطبع، مروراً بالنقد كلفة الطبع والتنقل في أشواط هذه الرحلة، رحلة زادها التقود وسهر الليالي، إذ لولا الذّهم الدائم للفتح تقدّم وزارة الثقافة والمحافظة على التراث مشكوراً والتي رفعت نسبه في ضوء وعي الدولة بأهمية دور الكاتب/المبدع في مسيرة التنمية، لتفاقت العناية وأقول انقلبت معضلة كبرى، ولا أذكر اليأس، إذ من الكتاب والشعراء من يؤثر إنفاق المال في قضاء حاجات حياته وحياة أطفاله ومن معه، ويرجع طبع كتبه وليس كتاباً فقط إلى وقت لاحق لأن الوقت لا يرحم، والكتب تجارنتها باثرة وجمع المال لها عسير إن لم أقل صعباً ومستحيلاً.

وكتاب القهوجي هذا الذي طبع في 78 صفحة، بمطبعة النصر في القيروان شهر ماي 2009، ملونة بلوحة الخلاف للرسام الأمريكي كولن كابل كوبر «سوق في القيروان سنة 1929»، لوحات فيها كثير من الطرافة والمغامرات والأخبار والحكايات المشوّقة، ولكن العجيب أنّ هذا العمل يضمّ 11 لوحة، واللوحة التي تحمل «سوق الورّاقين» عنوانها، أتت في خاتمة الكتاب عوض أن تكون في مفتحه، يقول في لوحة

ولقد صدق أحمد الملتصم حينما أشار إلى هذا التراث الثقافي فقال : «بلاد المغرب، هذه المتوسطية والإفريقية، العربية الإسلامية، المشبعة بميراث مزدوج شرقي وغربي...» مثل مخبراً حقيقياً يتشكل داخله أحد أهم أبعاد التناقف في المستقبل» (7)، كما صدق الشاعر في حديثه عن الزريبة (8) في قصّة زريبة العلوشة : «... وأصل تسمية الزريبة من بهجة الزرع إذا زوب وهاج في الربيع، بمعنى اخضر عوده وأحمرت أكامه، وأدركت صفرة الشمس مساحتها، وهكذا يكون الطقس على لون أصوافها، لأنّ مناخ المدينة رياح صحراوية في الشتاء، ونار صفراوية في الصيف... من نوافذ الزقاق يشمّ العابرون باقي أريج القهوة الفائرة على طيش جمرها، وفوح مجمرة الموشق والذّاد الثالث أنواره سحائب رماد يحرق الشياطين المتزوية في أركان السقيفة، ورشة الشغل وموضع المنسج، فيها قط رابط على جلد أضحية العام الماضي، يقط في هريه»، وهنا نذكر رواية راضية والشيريك لصلاح الدين بوجاء والتي تدور أحداثها في القيروان.

وتعدّ «سوق الورّاقين» مساهمة بتأنيده الإحقال بالقيروان عاصمة للثقافة الإسلامية متممة، بهذا العمل الذي يزاوج فيه بين الحدث التاريخي والتسرد القصصي المشبع بالخيال والحنين إلى الماضي باعتباره الهوية، ولكن في كل ذلك نلمس حرارة الشعر، شاعر يتنقل في عمق الحدث التاريخي بمنظور جمالي، فيستعيد القارئ إحساسه بالمكان والزمان وافتتانه بالحياة والمدينة، وتيزغ الذات الشاردة منسجحة ومسرورة باليوق وجنة التاريخ، قصص وحكايات مستلهمة من تاريخ مدينة القيروان، اعتنى الكاتب فيها بأبي زعمة البلوي رضي الله عنه الصحابي الجليل الذي حضر بيعة الرضوان مع سيد الوجود طه المصطفى صلى الله عليه وسلم، ذكره القهوجي في كتابه، في قصّة «فرحة الشعب يوم كسوة الصحابي» وافتتح بها السيرة الزوانية، وهذا التوظيف إشارة إلى مبعث سمو المدينة حسياً ومعنوياً، سمو التكوين، تكوين المدينة واختراق الأزمنة وتدرجها في معراج الخلود والمجد، فهي مدينة ساحرة بمن فيها،

المسفرة في الحيطان، خرائط سحب عابر، يشقها نهر
النيجر... /، وهذا يذكرنا بقول الجاحظ:

«... والكتاب قد يفضل صاحبه، ويتقدم مؤلفه،
ويرجح قلمه على لسانه بأمر. منها أنّ الكتاب يقرأ
بكل مكان، ويظهر ما فيه على كل لسان، ويوجد مع
كل زمان، على تفاوت ما بين الأعصار، وتباعد ما بين
الأصاغر» (11).

سوق الوراقين (10) : «ولكن ميهات، لا تذهب الأيام
والليالي، حتى تحمي كتابة، وثبتت أخرى، إذ بالأقلام
تساق الأقاليم. ناهيك وأنّ الورق، خزنة أموال،
ونظام سلطان، يقسمه الخدم وزما وأرطالا. حقا
أصحاب الخط هم الأكثرون وإن قلوا، وأوجه الريح،
أيضا حلوا. وهل يلد الموقف، ما لم تغرس من جديد،
دوحة الخطاطين الأوائل بالمدينة... ما أبهى الرقوق

الهوامش والإحالات

- (1) سيرة روائية لحسين الفهواحي
- (2) كلام لمرينريك شير، في «التربة الجمالية، ترجمه د. إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991، ص 295
- (3) المصنف الوهايي في تقديمه لرواية الخناس لإصلاح الدين بوجاه ص / 8 .
- (4) لتتطرق طرائق تحليل النص، بمصادق شومو (در جنوب بلشر، ص / 94 لسنة 1994 .
- (5) من قصيدة فستان شهيدة على حفارية محمود درويش حسن الفهواحي، مجلة كتابات معاصرة العدد 75/2010 .
- (6) انظر سوق الوراقين ص : 13
- (7) ورد في مقالة لتوماس بلايشار بعنوان خطاب الأدبي في المتعلق العفوية المغاربة/ ص 105 أعمال الندوة 11 للمنظمة الدولية للأدب المقارن ببارن 1994 .
- (8) لتتطرق السيرة صفحة 24 .
- (9) قصة حمامة أبي البشرى سعد جرفال/ صفحة 29 السيرة الروائية.
- (10) انظر صفحة 76 من السيرة الروائية.
- (11) من كلام للجاحظ في كتابه الحيوان صفحة 60، طبعة دار صعب بيروت الطبعة الثالثة 1982 .

الكتاب الذي في يديك هذا هو كتاب
الذي في يديك هذا هو كتاب
الذي في يديك هذا هو كتاب

ARCHIVE



أحمد لاسي . في موصلة ومحدودة مع راسية لاخرين ، يجد
اللوحة أنها شاهدة حوار لن يُفلق بأبْه ، بل قدره أن يحلق مع الطيور
في الأزمنة والذليل لن يكون غير البحر بهدوئه وصمته والسماء
بعلوها وفخرها...

شمس الذين العوني

هناك . ديبس للوحة الزاهية في هذا المسار بحث
عن مسحة يكون هي الزمن الإنشائي وصولاً إلى
مسحة لأندلس . ص . ورحدى كبره حيد
(مسحة رخصية) ، طورا اخر ، حيث تتحلى شيئا
فيسا مرجعها شكر على
فيسا لأم مسحت عن مسحة (Abstract) بحثه

إن تجرية عبد اللطيف الحشيشة (1) الفنية نموذج
تونسى لفكر التشكيلي الذي يحتكم إلى مسار
خردى منسج من مسحة حسنة ومعدنة
ليحولها إلى لغة تشكيلية حرة ومستقلة ، تجر
وراءه ندوة من حيد بها مسحة من برى
الإدراكي نحو زمينة إبداعية تنتج منطلقها الحاض

التشكيلة في هذه الباكورة المتنوعة وقد جمعها الفنان
 في مجلدات مختلفة من مسيرته الفنية. عكس إلى
 مختلف البلدان مثل الهند ما بين طور وآخره
 في مكنون فنه على مستوى الأسلوب الذي
 يتغير من فترة إلى أخرى. فبعد أن كان يهتم
 بالخط والكتابة، أصبح يهتم بالشكل والخط
 من خلال استخدام الألوان.

١ - من الشكل إلى التشكيل (1981-1991)

تجربته مع الشكل والخط في فترة الستينيات من القرن
 الماضي من الفن الحديث. في تلك الفترة كان
 يهتم بالخط والخطوط التي تتشكل من خلال
 الألوان. في السبعينيات، أصبح يهتم بالشكل
 والخط من خلال استخدام الألوان.

في حقله ذهنية - تركيبة - مفاهيمية، ما يفرض تحدياً
 (Abstraction) يفرض على الفنان أن يهتم
 بالخط وإعادة بناء ما هو موجود من خلال
 الخط. في هذه الفترة، أصبح يهتم بالشكل
 والخط من خلال استخدام الألوان.

في هذه الفترة، أصبح يهتم بالشكل
 والخط من خلال استخدام الألوان. في هذه
 الفترة، أصبح يهتم بالشكل والخط من خلال
 استخدام الألوان. في هذه الفترة، أصبح
 يهتم بالشكل والخط من خلال استخدام
 الألوان. في هذه الفترة، أصبح يهتم
 بالشكل والخط من خلال استخدام الألوان.

حتى بنا على إثر المعرض الاستعادي 2010، الذي
 كان من أهم المعارض التي شارك فيها.

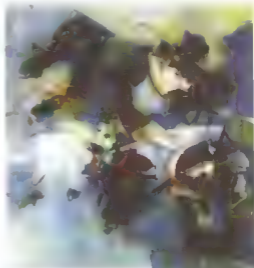


فنان: محمد عبد الحليم، عنوان: "الخط والخط" (1991)

تعرض فعل الحركة عبر زغلة الأصواء وتلوح في بعده
الاختزالي التجريدي (معرض 1981 - جماعي) وبعد
أن كان العالم يتوارى عبر اللوحات المشهدية (السوق،
برق)، وهي مستلهمه من باطن المدينة العربية
(معرض حصاد 1987 - شخصي) وبعد أن كان العالم
واحدا (وإن كانت تتخلله إرهاصات التفرع الداخلي)
أصبح متعددا يفصح عن تجربة أكثر حدة ويكشف عن
رؤية بحكمته مدح، دأبني طاهرة التفرع هذه من تمكن
لنفسه من مرجعية وانفتاحه على الممكنات الإدراكية
محتملة بني ضاع بها لغة الفن الحديث

بحسب هذا المدح في تجربة كثير فنان عند النظر
في تلك النقطة المستمرة التي تحصل بين المراحل جميعها:

ففي وضع اقني تكون هذه السنة من حداثة جريسة
ولته إلى مصافحة «مباشرة» مع الفضاءات العتيقة داخل
وجارح المدينة العربية، ثم إلى رؤية تجريدية محضه



تشكل - دهر دهر على قماش 1981-1984 صم

من مراحل أخرى، وذلك ما يؤيد فيه التجربة
عشر من تضاعفه أعمال الخشنة
كما أن من أهم ما شرب في تجربته
أحسن لتصميمي الذي من م
تشكيلية ودرت مستقراتها، وحسبها
هذا تصميم لدهاء، تجربة فتش في برونس لأشياء
المحتلثة على مستوى خامات الأشكال والعمل على
تسقيتها، حتى نسق أسماها، ويحصل ثمر تقام
التي تجرث فيه من في شغري الذي يسكن متغولا
حر متصميم

إله هذا حين انتصممي قد جعل من حيوة كوس
لشكن حيوة لديه لا يسكن في مستوى لأداء، قدر
ما تتكون شيب وثبت بضعة قسبة حتى ذا حد موعده
التماس مع اللوحة ازدهرت وبلغت أشده

على أن كل نقلة من مرحلة إلى أخرى عند الخشنة
هي نقلة في رؤيته للعالم أساسا، فيعد أن كان العالم
في اللوحة تناغما وارتباطا بين مؤثرات تشكيلية مكثفة



عبر السوق 1984 - رت على قماش 80x100 صم

2- من الشكلي - المتشكل - إلى ما أسماه الفنان بالاشكلي، أي من البنية المعمارية المتماكة إلى حساسية التشتت والتلاشي. وهنا يقع نصف بنائية العالم/ المرجع (في اللوحة) دون الإخلال ببنائية اللوحة.

فالبعد البائي للوحة يستمد كيانه من البحث الدؤوب عن بنية جديدة للتكوين والعلاقات التي تحكمه كما في لوحة «القصور» التي تسجل نقلة من صرامة البناء إلى عفويته، (أو في لوحة «فضاء» التي تسجل نقلة من تماسك العالم إلى تشتت مكوناته...) إنها نقلة من الشكل الملموس إلى إعادة تشكيله بصرياً وهندسياً وهو ما يحيل إلى الثابتة الأخيرة.

3- من هندسة الكتلة إلى هندسة التكتل، أي من النظرة الاتصالية الأحادية إلى العالم ككتلة متماكة، النظرة الانفصالية - التعددية - إلى العالم كوعاء، هي عتبة العناصر المكونة لكتلة العالم



سامر - Arc Live - 2008

تقوم على علاقات هندسية
ذلك كله إلى ما يمكن أن نسميه بالتحريضية
Abstraction Éternelle (كما في بحث منصور البربرية) وإن كانت هذه التسمية تنم عن تناقض يجمع المعقولة الهندسية بالمحاكاة الواقعية، فإنها قد تمتع بشي من الشرعية في تاريخ الفن نظراً إلى أن المسألة ليست بين محسوس ولوغوس، أو بين واقع وعقل، بقدر ما هي، في ما يخص الفن التشكيلي، من طبيعة الفنون البصرية التي تعتمد المثير الفيزيائي (لون - ضوء...) في خطابها التعبيري قبل أن تعتمد الفكرة الذهبية

أما في وضع عمودي فإن هذه الثقل تكون عبر ثلاث ثنائيات محورية من خلال ثلاثة أعمال نموذجية :

1- من مركزية الكتلة إلى اللامركزية، لإقرار بالبعد الثنائي في التكوين (لوحة : احتواء) وهي نقلة مترددة بين الانفصال في الكتلة والاتصال في الفضاء.

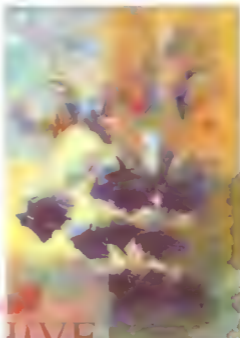


سامر 1 زيت على قماش 80x80 سم

ذلك الحذر من الحروب والتمردات في
الشرق الأوسط، والحد من تدخلات
القوى العظمى في المنطقة، والحد من
التدخل في الشؤون الداخلية للدول.

في الواقع، هناك حاجة إلى إصلاحات
في النظام الدولي، بما في ذلك
الحد من تدخلات القوى العظمى في
الشؤون الداخلية للدول، والحد من
التدخل في الشؤون الداخلية للدول،
والحد من التدخل في الشؤون الداخلية
للدول. حالة انقلاب جديد يستهدف العالم في معناها
والقضايا مستمرة.

في الواقع، هناك حاجة إلى إصلاحات
في النظام الدولي، بما في ذلك



الانقلاب الجديد يستهدف العالم في معناها

الانقلاب الجديد يستهدف العالم في معناها
والقضايا مستمرة. في الواقع، هناك
حاجة إلى إصلاحات في النظام الدولي،
بما في ذلك الحد من تدخلات القوى
العظمى في الشؤون الداخلية للدول،
والحد من التدخل في الشؤون الداخلية
للدول.

في الواقع، هناك حاجة إلى إصلاحات
في النظام الدولي، بما في ذلك
الحد من تدخلات القوى العظمى في
الشؤون الداخلية للدول، والحد من
التدخل في الشؤون الداخلية للدول.

في الواقع، هناك حاجة إلى إصلاحات
في النظام الدولي، بما في ذلك
الحد من تدخلات القوى العظمى في
الشؤون الداخلية للدول، والحد من
التدخل في الشؤون الداخلية للدول.



الانقلاب الجديد يستهدف العالم في معناها

الحَدّ الذي يتنازل فيه القنّان عن عقلانيّة الخطّ والبناء المعماري لصالح حركيّة اللّمس وانطباعيّة اللون في غنائته وفيضه الوجدانيّ.

وسواء تعلّق الأمر باللوحة المنيّة أو باللوحة الزيتيّة، دور الجهد الإبداعي لتحويل المعطى المعماري الجاهز إلى عنصر تشكيلي حيّ، يظلّ واضحاً على مستوى بيئة الشكل. أمّا اللون فقد حافظ على مرجعيته داخل البيئة المعماريّة والطبيعيّة، وينسحب ذلك حتّى على الأشكال المرفقة في التجريد. هل تقع لوحة الخشيشة في مرحلة وسطيّة بين المذكر المباشر والذاكرة البصريّة من جهة، وبين المذكر التشكيليّ المحض، على نحو ما كتب عبد الوّاني؟ «يفتح عبد الطيف الخشيشة من الواقع باسماً عن الشكل المحض فيختلر المراتب في بنيّ عتيقة وعتاسكة ويهتدي إلى تأسيّر وجود وسط بين



بمدامج - ريت هتي قلمش (۱۱) = (۱۲) هم بهر وڃي .

لذلك احتاج الفنان إلى عشر سنين
الفتى، حتى يلاسى هذا الكيان الحيوي
هو يتخوض غمار مرحلة التسعينات، ويتشرب
في بيئة ذات صبغة من الماضي
بأشياء جديدة، هي تلك الأشياء

فما هي المقومات الناتجة التي تحكم مسار الفنان في هذه المرحلة؟ إلى أي مدى تتخلص لوحة الحشيشة من البنى المعمارية للمدينة لتأخذ لنفسها بنية تشكيلية مستقلة؟

كثيرا ما نلاحظ في أعمال الفنان ذلك الحضور الثوار
لثلاث ألوان المميز وهو البيّ والبرتقالي والأزرق
وعبر عن أيها (من خلال هذا السياق تحديدا) ألوان
الأرض والتراب والحجارة والسماء والبحر... من
خاض الفنان معركة موازية من أجل تحرير اللون من
القاموس البيئي والطبيعي؟

إنَّ أبعاد الخصوبة في هذه التجربة المتنامية تصل إلى



من أعمال الحشيشة تخيّننا إلى انصهار الحجارة البنية شيئا فشيئا في زرقاء السماء والبحر...

على أن مسار حوت من معرض هذا للفنان، عندما نتقدم نكتشف عن منحصر آخر، وشبه فنيه سرعان لنا مدى غمّاسك الرؤية الجمالية، إذ أن هذه الرؤية في تناسق مكوناتها، لا تندبها من داخل اللوحة الواحدة بل من دهر "مشروع" حمدي منم ومتكامل المراحل. فأعماله التي أنجزها في مطلع التسعينات تؤكد أن المادة الطينية والترايبية المستعملة لم تعد مجرد موضوع مرجعي يوجد خارج العمل الفني، بل أصبحت هي نفسها عنصرا من عناصره الخام مثل الدهن الزيتي في تنوعاته اللونية الأخرى. وفي هذه المرحلة بالذات اعتمد الفنان على توزيع جليد لفضاء اللوحة بعيدا عن التمرکز البتائي،

مشهد العالم وعالم الشكل، إلا أن اللوحة تبقى، في جوهرها، تمثلا حائلا لصورة ذلك المشهد مع تحويرات جزئية في معالجه وهاشم محدود من الحرية لا يسمح بأية مجازفة تتجاوز مرجعية الواقع... ولعل الفنان يواجه، شأنه شأن الكثيرين، معضلة التراجع بين التشكيل كواقع منفلق ومستقل يحمل وعود اكتمال غامضة، وبين صورة تعكس ضباب الحنين إلى إبقاء صلة مطمئنة بالمحيط الطبيعي والأشياء» (6).

هل يعود الأمر إلى اختلاف في تعاطي الفنان مع كل من مادة الشكل ومادة اللون؟

أجل، يبدو جليا أن الفنان قد غيّر بنية الشكل وبنية جمالية مستقلة داخل اللوحة تعتمد على الانقياد والشفافية، فيما حافظ على البنية الطينية للون. فكثير



أبي ليست ألوانا اعتباطية في
 بل هي مرنكزات لخطاب لوني خاص
 وعادة ما يظهر الأزرق مع هذه الحساسيات البوتية ولكن
 داخل نسيج إيقاعي متماسك... كما نلاحظ في آخر ما
 من أعماله، حيث يتداخل اللون الأزرق مع
 الأصفر والبرتقالي في تكوينات
 تخلق إحساسا بالعمق والحرارة
 في آن واحد. هذا اللون الأزرق
 الذي يظهر في أعماله ليس
 مجرد لون، بل هو لغة
 تتحدث عن الذاكرة والوجدان
 والحب. إنه لون الحياة
 والجمال، لون الذي لا
 يموت أبدا.

في هذا العمل، نرى كيف
 يستخدم الفنان اللون
 كأداة للتعبير عن
 أفكاره ومشاعره. اللون
 الأزرق، الذي كان
 دائما ما يظهر في
 أعماله، هنا يتحد
 مع اللون الأحمر
 لخلق تأثير قوي
 يجذب العين. هذا
 العمل، مثل غيره من
 أعماله، هو دليل
 على براعة الفنان
 في استخدام اللون
 كوسيلة للتعبير
 عن الذات.

للمساحة المحسوسة. فيما ندو البنية - الطائرة وكأنها
تجسد لطور أخير داخل تحولها التمهّل (8). وفي شهادة
له يكتب الخشيش نفسه، في مرحلة موالية، ما معناه
أنه أحيانا لا يبدو «سيّدا مقرّرا» في مرسمه : «انتار
الواني، أوتجها بحسب أبعادها التعبيرية ودلالاتها
الزمنية وأقرا لثائرياتها الحسية ألف حساب... أرتب
أمر الخطوط ترتيبيا، وأهتني مظهر الشكل هدهو، وترث
لكن الولوح إلى الخفاء السرية لنحطة الإنج...
بنا فشنا على التسليم بما لم يكن أتوقّه وعلى التراجع
عن بعض قناعاتي بصغة متدرّجة... قعّض اللمسات
... تية تقرض عليّ نفسها وتسلّل إلى نسج القماش
على الرّغم منّي، تصبح بثابة عناصر أساسية للفضاء
المتشكل... (9).

خبرج لىبرٲ ١٩٩٧ رٲ عٲى لٲٲش ٥٥٠٠ ٲٲم : ٲٲٲوٲٲٲ ٲٲٲٲ

بناش، ۱۳۹۴ دهر یسری هجری قمری (۱۳۹۴)

يقف داخل السَّرب في لوحته هذه، الموسومة بـ «فخارج السَّرب»؟ ألا يؤكد ذلك أنَّ الفنان يتدارك عمادة اللون ما كان قد تجاوزه من خلال مادة الشَّكل؟ هل أنَّ نقل الشُّحنة العاطفية للون قد تحوَّلت برهنة على نجاحه في صياغة لغة بصرية جديدة؟ أم أنَّه يفتقد مسيرة الفنان على نفسه؟ أم أنَّه يفتقد من حمولة في مرحلة مواليفه، من أجل إنتاج انطباع مهيكَل ووحشي لصالح الشَّكل، من أجل إنتاج انطباع مهيكَل

عناصر في اللوحة، ليس عنصرا طبيعيا فلا تشخيصية في صوره، إننا لا نشاهد غير حركة جناحيه إنما في وضع الأفراد أو الجماعة والقصد من ذلك، التأكيد على أن الحركة لا تقع في مكان محدود، إنها تتوجّه إلى أفق لا درئي يشكّله الفنان من خلال المساحات اللونية الصفرية ممتدة حتى تتأدّ حشيشة بعض نضبي فحركة لفتا تسعى بالمشاهد وبمناظر اللوحة معا إلى «الوجه» وما إلى مكان الاحتراق وبؤرة التلقّي ليُسمع مدى الإيحاء. بذلك يخرج عبد اللطيف الحشيشة من لغة العلامة إلى لغة الإشارة... (13).

III - غنائية الحركة وموسيقى الكيان الحرّ (1999-2010) (من الطبيعة إلى اللوحة)

الحركة التصويرية مشحونة بذاكرة ثقافية تتأدّ على حدة فاعيشة ومبتلثة



الوجه من الطبيعة - عبد اللطيف الحشيشة



الوجه من الطبيعة - عبد اللطيف الحشيشة

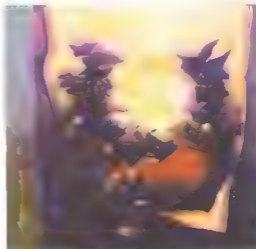
ومهما يكن من أمر، فإن الفنان، في مرحلة لفيروز هذه، قد تمكّن من تحرير لمساته من صلاية البناء الهندسي والمعماري شيئا فشيئا والتخلّص إلى نوع من الممارسة الحسية بديهية في ذات الوقت وهو القائل في شهادة لاحقة أخرى: «إن حقيقة الإبداع لا تأتي إلّا من الطبيعة» ويشير في حديثه، وكما في سطور محدود يساري، عنصر خاصّ حدث «بعد بعض مدد في تشكيلته (نقاط، خطوط، لمسات، أشكال...)» وينجسه مفرد أو أسرابا تتطوّر تكويناتي بين كتلة وكُتل، بين دسّعة، فارغ وملآن، عمق وسطح (10) و (11). بعد أن يكون عليه سرعة الأداء من حدة وانفعالية، تمكّن لوح من خلق استقلاليتهم الخاصة وهكذا ينشئ ما هو يكون الموضوع فيها بعد عنصر «تدغم في نسيجها» ويشدّ ومثل هذه خصوصية هي أن سيّسّر قد سيكون عنه مستقل التجربة (12). أو كما قال نزار شغرون: «إنّ

كان لا يمر بحث على أنه مر بكونيته لإبشائه
 وبسببه لعمل بني دحى مسيرة اعتدال، على الأقل
 منذ سنوات التسعينات، للنظر في العناصر التشخيصية
 الأولى وهي تنحصر شيئا فشيئا وتغيب عن هذه
 المسيرة الفنية، عندما تتحول القماشة إلى مظلة لونية
 برية ينسج لحنان حساسياتها، الساخنة والباردة بذكاء
 شكلي رهين. لقد بدأ الحشيشة مهوسا بالبحث عن
 فضاء لوني تغمره الحركة من كل جانب، تراقصه
 ذبذبات الضوء باستمرار. وعلى هذا النحو، يصهر
 الفعل الفني الأشكال داخل «جوهـر مصوّر Essence
 imageante» خلاق للصوـر بفضل عين خبيـرة تمسكت
 بعناصر التشكيلة (الخطوط، اللمسات، اللمع،
 نوبت () واذ، بجمع من برصه (الأكدمه)
 وسط لا بعد

شجبات الأشعة، مهم، مع
 دحى
 لا تنوي عبث
 دحى سقطة هائلة في مهابت



دحى هاني، 1994، دحى على قماش، 100



هاني هاني، دحى على قماش، 1994، 100

المختزلة. وبفضل الكثافة التعبيرية للخطوط التي
 أصبحت لمسات، بجيكتها ومرونتها، يباحث الفنان
 التفاصيل الأكثر عمقا في الأشياء، لا على
 المحتملة. ومن ثمة، يتفاعل الفنان مع التوتلات
 الدينامية المولدة لحياة الأشكال والتي تحكم هذا العالم
 المتحرك داخل اللوحة.

إن السلوكات الغرائكية الأولى في لوحة الحشيشة
 تبدو في شكل تخطيطات ولمسات متراكبة، وحركات
 إيقاعية خالصة. . . وهي نتاج عملية بحث فني في
 المكونات المحتملة للفضاء التصويري. وفي مرحلة
 أخرى، تبدأ التركيبة الفنية في الظهور، وتعلن عن
 شرعية وجودها البنائي من خلال خطوطها الكبرى
 وبفضل التكوين المتدرج للصورة الحركية والضرر نرى
 بواسطتها يتبلور العمل الفني ويتخذ شكله المرن داخل
 لعبة الإدراك، يتمكن الفنان من فرض نظامه الإبداعي
 داخل شوش العالم.

وإزاء تصويرية حركية، تظهر معالمها على هذا
 النحو، قد تبدو تلقائية ومرتبلة ولكنها عاقلة وحذرة،

حركية، وبواسطة ثقل هذه الأشكال المكتشفة وقد أصبحت تكويناً (composition)

التي تتكون من عناصر مختلفة ومتنوعة، تتحرك في فضاء ثلاثي الأبعاد، وتتفاعل مع بعضها البعض، وتخلق تراكيباً جديدة، وتنتج تأثيرات بصرية مختلفة، وتستخدم في العديد من المجالات، مثل: التصميم الجرافيكي، والفن التشكيلي، والعمارة، والسينما، والمسرح، والموسيقى، والأدب، وغيرها.

تعتبر هذه التجربة، وذلك فضلاً عن العلامات المستفادة من المدينة العربية بتونس والعمارة البيرونية... وكان من نتائج هذا موت نهائي حتى يحكم هيكله الفضاء، بينما ظلت أشكال الطيور والعلامات ظهرت منذ سنة 1993، تمنح هذه



سليمان ربيح على قماش



هشام / 2000: دهر ربيح على قماش (2000) هذه

العلامات بخاصة، تتحرك في فضاء ثلاثي الأبعاد، وتتفاعل مع بعضها البعض، وتخلق تراكيباً جديدة، وتنتج تأثيرات بصرية مختلفة، وتستخدم في العديد من المجالات، مثل: التصميم الجرافيكي، والفن التشكيلي، والعمارة، والسينما، والمسرح، والموسيقى، والأدب، وغيرها.

فالحقيقة يشغل وفق المبادئ التي سار عليها هذا الفنان، يتجلى في جميع ما خلقه من الانفعال من خلال الخبرة بالقواعد الفنية، ولكن، أن نعيش لحظة الفن بوصفها فعلاً نشيطاً على القماش، وليس بوصفها صورة «مكتملة». ذلك لأن هذا الانفعال وهذه الدينامية داخل هذه التصويرية الذهنية والحسية، هما ما يؤيدان إلى تعريف متبادل بينهما، بواسطة تلك التوترات الغريبة التي تحدث في ساحة

اللوحه... هناك عزف خفيف يتخفى في هذه اللوحه
لكننا ننتبه تجاهه معنيين الحلم طريقا أخرى للحياة...

البحر هو البحر
لكن الكلمات صارت ألوانا
زرقاء تبهر في السماء الصافية
لتطل من هوة...
المشهد باذخ ومؤلّم... (14).

أيّتها الاله المفتوحة على قلق
كم يلزمك من الأشكال والألوان
كي يعبر طائر هذا الأزرق العالي

الهوامش والإحالات

- (1) عبد اللطيف الحشيشة، فنّان تشكيلي، عرف بالرّسم الريتي على وجه الخصوص. اشتغل بتدريس مائة التربية التشكيلية ثم شغل خطة متقدّم أوّل ثم متقدّم عامّ بالبلاد التونسية. وهو التونسي الوحيد الذي حصل على هذه الرّتبة الوظيفية-البيداغوجية.
- (2) كان قد حصل سنة 1975 على الإجازة في فنّ الرّسم من المعهد العالي للفنون الجميلة بتونس، وشرع منذ ذلك التاريخ في عرض أعماله في المعارض الجماعية بتونس وبأفراح. أمّا أوّل معارضه الفردية فكان سنة 1987.
- (3) معرض «حوار مع الذات»، أفريل 2010 برواق المعهد العالي للموسيقى والفنون بصفاقس، تنظيم جمعية جسر الفنون، تحت إشراف السيد المندوب الجهوي للتّثقيف والحفاظ على التراث.
- (4) سنة 1999 كوّن احتشده صحنه استكشافيّ على الصّندوقيّ وجلب قوّة مجموعة معرض «روية.. آفاق» التي استمرت معارضها الدّورية لمطعمه عشر سنوات، بكن من بوس وصندوق، لتكون بمثابة إضافة بوعية للمشهد التشكيلي التونسي لها خصوصيّة من حيث المرفأ التّثقيفيّ وخطاب آرائي. وقد راهت هذه المجموعة، بصفة خاصّة، على قيمة الاستقلاليّة للتشكيل مع النّوّة. ممّا من لنواصب الحكايات والمشهدية والتطبيقات الزخرفيّة المتأثّرة. وعملت على تجدير البحث «البدعيّ» من داخل حسابات الذات المبدعة ورويتها المتفرّدة نحو معاملة الشرط الإنسانيّ ومشدّة أرقى أشكال الوجود واستحصارها بقيم الإنسانيّة الكونية. كما راهت على إعادة تمثّل قيم الحياة والحريّة والسّلم والبيئة، داخل الغاغ التّأويليّة للغة الشّكل الفنّي. ولقد تفاعلت «روية.. آفاق» مع تجارب التحديث في الشّاحة التونسية، فعملت على تشريك بعض المبدعين التونسيين في تظاهراتها الفنّيّة (للمعارض والتّدوات الفنّيّة) من مختلف الأحيال، من بينهم الفنّانين الحبيب شيل وعبد الرزاق الساحلي وغيبب بالحوّاجة والحبيب بيّدة ومراد الحريايوي وتاجي النّابهي وسير التريكي وحاتم العربي.
- (5) من تقديم معرض «من الشّكل إلى التشكيل» 1991، خليل قوينة.
- (6) من تقديم مشاركة الفنّان في «روية.. آفاق» 1999.
- (7) «... إِنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَتَمَّعْ فِيهِ فَيَكُونُ طَائِرًا يَذِفُ اللَّه. » سورة آل عمران، الآية 49.
- (8) من تقديم مشاركة عبد اللطيف الحشيشة في «روية.. آفاق» 2002، محمد بن حمودة (مترجم من الفرنسية).
- (9) شهادة في شكل نصّ إرشافيّ مشوّرة في كتاب «روية.. آفاق» 2000.
- (10) شهادة من تقديم مشاركة الفنّان في «روية.. آفاق» 2006.
- (11) «لَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوَقَّعَتْهُمُ صَافَاتٌ وَيَقْبِضُنَّ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الْوَحْشَاتُ» سورة الملك، الآية 19.
- (12) من تقديم مشاركات عبد اللطيف الحشيشة سنة 1997، خليل قوينة.
- (13) تقديم مشاركة عبد اللطيف الحشيشة في «روية.. آفاق»، 2006، نزار شقرون.
- (14) من نصّ بعنوان «حوار» نشر في كتاب «روية.. آفاق» 2008 لتقديم مشاركة عبد اللطيف الحشيشة.

رسالة شوق من القلب إلى أُمِّي الحبيبة

عواطف عبد اللطيف (*)

غير أرضي وأناام على تراب ليس ترابي والفرحة
فارتحت حياتي.

ماذا أحمل للدهر الذي أبعدني وأخواتي وأخي منك
وفرقنا شذر ملر في كل بقاع الدنيا، ليتني أغمض
عيني وأكون إلى جانبك ليزيل عبق عبيرك غبار وحدتي
وروحك تنفخ في أشم رائحة الليمون والبرتقال
بيد أبي كل مساء.

يا الله يا أمي كم أنا مشتاقة لتلك الأيام الجميلة
أيام الدراسة والصبح والعب والنوم في أحضانك أيام
(اللمة) أيام الضحك والفرح أيام راحة البال والمحبة
والأمان أيام العيد ومولد النبي وشاي العباس أتذكرين
يا أمي عيدي العيد مع أحفادك إنها لا زالت بين الأوراق
في حافظة التقود.

تقولين لي أنا بخير ما دمت أنت بخير وأنت تألمين
ولكنك تخافين علي أن أتألم وتحاولين زرع الأمل في
قلبي وروحي وأنت لا تعرفين كم من الدموع ذرفت وأنا
أسمعه يرتجف وأعرف أنك مريضة وأنا عاجزة.

من فوق جبال الوجع وخلف تلال الغربة وبحور
الألم سأصنع من سيقان الأشجار أقلاما ومن مياه
الأنهار الزرقاء محابر أكتب بها شوقي إليك؛
حملتني بين ضلوعك ووضعتني مع آهاتك وزفراتك
تنفست من عبير قبلاتك ارتويت من حليبك
ودعنتي بقلب يقطر أسى وأنت تبسمين حتى لا
أتألم وضممتني بقبلاتك وبسماتك بكبت معي
عندما صفعني القدر ونال مني وفرحت معي عندما
نححت وتخرجت وتزوجت وأصبحت أما وجمدة،
ما أكبر قلبك يا حبيبتى تعلميننا ونسامحيننا وتعفين
عنا قبل أن نعتذر، كم نحمل هذا القلب من عذابات
ووجع لتكبر عانيت وتعبت وسهرت حتى رقق عظمك
واحدودب ظهرك لتجعلينا نرتاح.

كيف أرة الجميل لك وأنا بعيدة، كيف أستطيع
أن أصينك على كبرك وتعبك وكل خلية في جسمي
تتذكر أفضالك، كيف لي وليس بيدي حيلة بعد
أن اغتالوا الفرحة من حياتي ودمروني وهجروني
واحتلوا وطني وأصبحت بعيدة عنك أزور في أرض

(*) كاتبة، تونس

الآن يعيون مملوءة بالدموع وألف حرف وكلمة تنوء في
الأعماق وغصة تتمدد داخل الروح.

لن أتواني يا أمي عن عمل أي شيء في سبيل إسماعلك
لأوفيك حقك وتعيشي أيامك براحة لأرد لك شيئاً لا
يساوي نقطة في بحر عطائك ومساحات محبتك وبحور
حنائك وزهو خضرتك ولن أقصر والله سأكون معك
بنفسي وروحي عندما تحتاجيني اطلبي حتى روحي سأصنع
لك من أصابعي شموعاً ومن يدي مشاعل أنير بها دربك
فأنت تستحقين أعلى شيء يا من منحتني الحياة

يا بحري وشمسي وضوء نهارٍ وشعاع قمري

وشمعتي في ظلمتي

يا نبع الحنان والمواطف

يا حبيبة مهجتي وجنتي وواحتي

أهديك عمري وقلبي

قبلائي لك

أطال الله عمرك

يا منزلتي الفيت أنزل السكينة على قلوبنا واجمعنا بالخير

كل عام وأنتم بخير وعافية

وكل أم بخير

رب اغفر لي ولوالدي وارحمهما كما ربياني صغيراً

ليني استطيع أن أنفذ داخلك لأعرف ماذا تريدني
وما الذي يريحك وما الذي يسعدك وأزرع ابتسامة
حقيقية على وجهك، قتلني الزمان وطوتني المسافات
وناك مني الوجد وتناثرت أوراقتي على أرض الغربة
وضاع مني بيتي ووطني وعمري وروزي ولكني رغم
الصفعات أبقي أستمّد قوتي من قوتك وصبري من
صبرك وأنا أنذكر تعبك وأنت ساكنة لا تشكين ترتاحين
عندما تجدين مرتاحين.

عقب عيبك يزيل وحدتي وسعادتي هي في رضاك
عني. مهما كبرت وامتد بي العمر إلا أنني أبقي أحتاجك
أحتاج لدعواتك لتنتشلي من ألمي ولأحضانك لتدفئني
من زهمير أيامي ويبقى شوقي إليك هو الدم الذي يسير
في شراييني لينبض قلبي.

هل سينصفنا الزمان ويرق قلب الأيام وتعطف علينا
قسوة الحياة لنعود ونجتمع من جديد كما كنا نشتم رائحة
نفاح الموصل وبريق ديارنا ونتذوق طعم غمر البصرة.

أعرف أنهم اليوم بجانبك ولكن متبقي عنك
شاحصة على الباب تنتظرين دخول القبة الذين ابتلجهم
الغربة تمنين وتمنين في زمان استسلمت فيه الإيمان
وسحق فيه كل شيء جميل.

وأعرف أن من هم بعيدون عنك سيقروون رسالتي

إبني يكره المدرسة ويحب الميكانيكا

عمر السعيد (*)

رحمهما الله معا، وقال له علمه وإن لم يتعلم أصليه على باب ورشتك لأنه بعد هذا لن يفلح في شيء أبدا وعمل عم حمادي بالوصية ولم يمر غير ثلاث سنوات حتى صار الجرفاء يتدافعون على باب المحل.

جاءت ابني رايجه يقبل على الميكانيكا بكل همته وقلت: علي أن أرفقه عنه، أذهب إلى البحر، فأخفف عنه تعب الأيام صباحات الشتاء والعودة متأخرا كل مساء.

ابني هذا الذي أحذركم عنه صار محل اعتمام الجميع في البيت. أمه، تتحفر كقطعة لتخدش بمخالبها كل من يقترب منه، أما أخته فياويل من يدي تجاهله ملاحظة تستند سلوكا أتاها أو تحاكم رأيا.

ينجذب ابنا، برغم السنين التي عاشها إلى عالم الصغار ويختلط بهم حتى تظنه واحدا منهم لولا حجمه الذي يميزه. والواقع أن سلوكه ومجال اهتمامه يجعلانه واحدا منهم.

تشدد ابني إلى التلغاف برامج الأم والطفل: الرحم والولادة والتفاس والأناقة وغير ذلك. تعجبه بطون

يكون هذا اليوم الأخير من أيام شهر جويلية التي خصصتها لابني ليسبح في البحر وقد صار الشاطئ، صيف هذا العام الحارق ملاذا وحيدا للأجساد النازة عرقا برغم أن شواطئ مدينتنا الكبيرة شبه مغلقة.. نوحى بالضيق: أنصاف دوائر وأقواس تتلوى بالمسطحين فتختنق ومع ذلك فعليك أن ترتادها حتى لا تحترق.

وعدت ابني أن أذهب به إلى البحر ولا بد أن أكون صادقا. هو لم يفلح في دراسته فأخذته إلى ميكانيكي الحى وقلت: علمه، هذا الولد لا تعنيه الدراسة... فقال لي: لا عليك يا أستاذ سيصير بعد سنوات «معلم» مثلي ويفتح لنفسه ورشة ويتزوج من الجامعة. قلت الزواج بفناء من الجامعة حلم بعيد بالنسبة له، لن أتصوره يتحقق أبدا، فكيف سيرغب فيه وكل ما قد يحصله عمل بمفتاح! سألني كيف ترى مكاتي؟ قلت جيدة. ومستوي؟ قلت المكاينة لا تتحقق بدون تعليم. فهقه عاليا ثم قال: أوشكت أن تجعل مني أستاذا والله أنا بدوري ما تجاوزت الصف الخامس ابتدائي، رفضت أن أتعلم فأخذني والدي إلى عم حمادي الميكانيكي

(*) كاتب، تونس

النساء الحوامل والطبيب يمتد عليها وأجهزة الكشف ترصد حركات الجنين وينجذب لصياح الرضع وهم ينزلون من بطون أمهاتهم ويتابع باهتمام عمليات الولادة القيصرية وكأنه طالب طب عما قريب سيمتحن.

إن أنسى فلن أنسى ذلك اليوم الذي سألتني فيه قائلاً: كيف يمكنك أن أعود إلى بطن أمي يا أبي؟ قلت لن تستطيع إلى ذلك سبيلاً يا بني. أنظر إلى بطنها هل يتسع...؟ كيف ستجعله يحتويك؟ وزدت مبتسماً: لو نزل الصغير يا بني وأردنا أن نعيده إلى حيث كان فلن نستطيع ونلك عظمة الله. تتغير سحتي إلى الحزن ثم يصمت. أما بعد هذا الحلم يا بني. ولأنه طفل فقد صار قطعة منها. حين يعود من ورشة الميكانيكا يسأل: أين أمي؟ وحين ترصد الخروج يقول: أين ستهين؟ وحين نريد أن نضحك ونكون راغبين تخفيها قبل عودته بدقائق وما إن يلج عتبة البيت حتى يصبح أمي أمي. نردة أنك جاء من أخلها فينجر باكياً وغاضباً يتوعد «ستري ماذا سأفعل حين تعود» ويقسم أنه لن يأكل تلك الليلة ولن ينام. لذا حين يكون لزماً عليها أن تنادر إلى بعيد وخصوصاً لزيارة والدتها ^{الجدوة} في القرية تقول أوصيك بالنهامي خيراً يا أبا القاسم نولا والدني المريضة لما غادرت، والله قلبي عليك تفطر يا ولدي. أكون مضطراً عندما أن أغير بعض عاداتي في الأكل والثوم بحسب ما يرغب ابنتا النهامي، أزعاه وأناثم إلى جانبهِ ونخرج مما في نزهة وافقة إلى المدينة.

لم يكن ابني يرغم السنين التي بلغها فارهِ الجسم قوياً كأغلب شبّان حينئذ الذين هم في مثل سنّه. أغلب طعامه من الحليب والخبز الخافي. لا يأكل من اللحوم إلا الأسماك ولا يتناول من البروتينات الأخرى عموماً إلا البيض ومن الخضار سوى شرائح البطاطا المقلية ومن الغلال يحب العنب وبه شراهة كبيرة إلى الجبن بكل أنواعه، أما مأكلا الدّسمه فلا يقربها. ولذلك ظلّت بنته ضعيفة.

يشعُرني البعض بمن يعرفني أنني مقصر في تعليمه وعدم الارتقاء بمستواه، فأقول والله عجزت أمام حالته الخاصّة. ولو جلبت له أشهر المدرسين في العالم لما

وصلوا معه أبعد عما وصلت، فقصّته مع التعلّم جدّ مضحكة مكيّة.

في ست الأولى بالمدرسة ورغم ما كنا نقوم به من احتياطات حتى لا يصل متأثراً إلى فصله، نعدّل الساعة على الساعة والسابعة وحين تبدأ في الزّين نفق عند رأسه وننادي: آ التهامي آ التهامي، حان وقت الذهاب إلى المدرسة، استعدّ فيزداد شخيره ويتكوّر على نفسه ويقلّ تنفّسه ولما يكاد يفقد صبرنا نترجّيه أمّه رجا عنيفا فيصيح باكيا محتجاً «اتركوني لا أريد الذهاب. كرهت المدرسة. قل للمدير «اشطّبي لا أحب المدرسة»... عند ذلك نأخذ في ملاحقته يميناً أهميّة التعليم وموقف أبناء الجيران من سلوكه حين يعلمون بأمره. فيقول: قليلاً، قليلاً وسأنهض ويظلّ هذا القليل من الوقت يزداد كميّاً حتى يصير كثيراً ولا يتوقف حتى يدخل التلاميذ إلى قصولهم، عندها يقوم ويتجرّج كأس الحليب سخناً ويهرول باكياً إلى باب المدرسة القريب منا.

تلقّينا ابنا في التعليم حتى أدرك الصفّ الثالث وصار يفكّ الخط فهمنا الله كثيراً، إذ كنت أنا ووالدته نقوم بدور المعلم بعد القوام حتى يأخذه التّعاس وتقيم أمام عبي الحروف والأرقام. ورغم ذلك لم ينه ولم يفسح بل ظلّ يتهجّى على الدّوام ويقطع الكلمات، ويندر أن ينطق كلمة سليمة واحدة وعليك أن تأمره بقراءة اللفظة المقطعة والجملة المتككة مرّات ومرّات حتى تحسّن قراءته وتوشك أن تقبض منها على معنى. وحين نشدّ عليه ويشعر أننا عسّرنا وضيقنا وأنقلنا تتغير سحته وترف شفاهه وتنتفخ أوداجه وتتغير نبرات صوته وتفر عروقه ويتعباً للغضب والصراخ يردّد الكلمات ضعيفة فمتوسطة، مرتفعة فصاخة ثم متفجرة. ويأخذ الكتاب ويلقي به مفتوحاً على الحائط قائلاً مات حبش نقرأ قاتلكم ما نبش نقرأ.

لا أدري حقيقة كيف شاع مثل هذا السلوك بين الجيران؟ هذا السلوك الذي لم يكن أحد غيري أنا وأمّه يعرفه. أيكون الأمر تعدّى إلى تلك المرأة التي ارتبطت معنا ببعض الصداقة؟ شهدت لحظة ميلاده وباركت وشاهدته بعينها يحبو ويقف ثم يخطو ويجري.

الطائرات والغواصات وكلّ ما يسير على عجلتين أو أربع أو يطير بجناحين... يحب أن يمتلك كلّ ما يشاهده من هذه الوسائل التي غمت بصلته إلى عالم النقل والحرب، ولأنّه لا يقدر على فك رموز الحساب فلا تمييز لديه بين الغالي والرخيص وهذا ما يسبب لنا حرجا أمام الناس في مثل هذه القضايا القائمة وكم ظلّ مثل هذا السلوك يرافقه إلى حدّ الساعة! لعلّه على حقّ فالعالم حرب وصناعة والحرب دفاع وهجوم ونصر وهزيمة والصناعة تجارة ومال وغنى وفقر وشعوب مرهقة وأخرى فقيرة مسحورة.

ابني لا يحب المدرسة ويحبّ الميكانيكا ويهتمّ بالسياسة اهتمامها بالميكانيكا والحرب، أفليست الحرب وسائلها الميكانيكا طائرات ودبابات وصواريخ وحافرات جند وراجعات؟

لم يكن ابنتا يتجاوز الثالثة من عمره إلا قليلا حين اندلعت الحرب الأهلية في يوغسلافيا السابقة بين القليمي سربيا والبوسنة والهرسك. وكنت مدمنا على تسقط أفعيها ومشاهدة مأساها على الإنسان والطبيعة معا، في تلك الأبرع الخضره الجميلة تفقّ وعيه السياسي على ذلك الواقع بهكرا. يجلس إلى جانبي مشاهدا الدمار والخوف ثم يستغرق في تفكير عميق وشيء من الحزن ينطق على وجهه. بعض أصابعه وينها للبكاء. وهو يرى الشاحنات والدبابات والمدافع وفلول الجيوش من المقاتلين تجتاز الجبال والوديان والهضاب والناس يتقدمون جماعات، في فزع وقد حملوا ما خف من الطعام والأغذية والثياب والأطفال على الصّفيح وكانت لفظة البوسنة تتردد كثيرا على ألسنة الصحفيين والمراسلين في ميدان الحرب وعلى شاشات التلفاز. لا أدري كيف التقط لسانه هذه العبارة وصار يستعملها في غير محلّها كلّما رأى شاحنة ضخمة أو جنديا أو طائرة. الكلّ بوسنة ولا يستطيع أن ينسأها أو يتخلّى عنها إلا عندما بدأت الحرب أخيرا تضع أوزارها تحت قوة عالية رادعة لشوقيا العصرية. وحمدنا الله حين انتهت وهنى المسلمون في ديارهم لكنّ ابنتا صار كالجندي الذي تعود أن لا يعيش إلا في الميدان، بل وحزن كثيرا وكأنه فقد

قلن لها ابنتك مسكون، ابحتي له عمن يزيل السحر ويطرده الجن. وأخذت بقولهنّ بعد اعتراضي الشديد على تصرفها ورغم ذلك لم يتنرّ وظلّ كما هو، يتهجّى الحروف ويغنّ بالكلمات ويحمرّ وجهه ويصرخ. فاضطربنا إلى أخذه إلى الطبيب وعرضه عليه. بعد الفحص قال الطبيب: ابنتكم ذو لسان كبير يلا الفم فيغنّ بالكلمات ويصير النطق صعبا. زد على ذلك طول شفته السفلى وانحدارها إلى أسفل وهذا ما يجعل جهاز التصويت عنده مخروم، فاسد، لكننا لم نأخذ بكلامه وظلنا نجهّ في تعليمه.

لابنتا ذاكرة قويّة، نشطة في غير التعلّم. الأحداث التي عاشها القرية منه أو البعيدة يتذكّرها لحظة بلحظة، والأماكن التي زارها والأشخاص الذين التقاهم وإن طال عليه الزمن ظلّ يذكرهم كما لو أنّها البارحة. أما إذا طُلبت منه أن يستظهر شيئا عن درس الأسس وكان المساء لا يذكر شيئا. وكان ذاكرته مسحورة أصلا والأصوات الخافتة والهامة المنتشرة في الفضاء قبلات يلتقطها عن بعد ويغيّرها ثم يبيتها لنا حتى قلنا متنبّرين أنّه يسمع همس الجن ويرى حركاتهم الخفية والغرو أيضا مشاهدا من بعيد ويميّزها لكن رسم الكلمات لا يلتقط منها إلا المقاطع لذلك بدأنا نقرّ بحالته ونسعى أن نساعد على أن لا يتعلّم إلا ما توفّقه له أجهزة وعيه وسمعته ويصره وحركته.

يكره ابنتا المدرسة ويحبّ الميكانيكا، متى بدأ ذلك؟ لا أعلم بالقطب ولكنني أستطيع أن أختن أن كراهيته للمدرسة كانت سلوكا يوميّا عايشناه على مدى الأعوام والشهور والأيام والساعات التي قضّاها بالمدرسة. أرجّح أنّ حبّه للميكانيكا بدأ في سن الثانية من عمره. حين كنا نأخذه معنا إلى المغازة العامة أو إلى أسواق المدينة العتيقة لنشتري له كسرة العيد. أنّه ما المجلد قط إلى كسوة مهما كانت أنيقة ولا إلى أي شيء آخر مهما امتلك من الألوان والأشكال والجاذبية. ولكن ما إن يلج الفضاء حتى يركض إلى جناح اللعب الميكانيكية: السيارات والحافلات والدراجات النارية والشاحنات والرافعات والدبابات والطائرات وحاملات

امتيازاً كان يتقاضاه أثناء الحرب. صار يقضي الساعات الطوال أمام التلفاز منتقلاً بين القنوات باحثاً عن صور الحرب وكم يسعد حين يجد فيلماً عن الحرب العالمية الأولى أو الثانية أو عن حروب جانبية أخرى، هنا وهناك في القارات الخمس إلى أن عثر ذات يوم صدفة على قناة عربية تكاد لا تنقطع عن بثّ مشاهد لتدريبات جيشها ودركها وأعوان حمايتها. جنود بمظلاتهم يقفزون من الفضاء من الطائرات أو يتسلقون جدراناً عالية أو يمشون على حبال بين مرتفعات اصطناعية وقوى أمنية أخرى تضيّق الخناق على المجرمين العائين ووحدات في زي عسكري تشارك في احتفالات البلد بأعياده الوطنية وصار لا يكاد يتخلّى عن مشاهدتها أبداً بل يقارن بينها وبين مآلنا من قوات فيقول: هل لنا يا أبي مثل ما لهم من القوات؟ فأسأله: ماذا تفعل بتلك القوات الكبيرة يا بني؟ نحن دعاة سلام في العالم ولا تربطنا بالآخرين عداوة أو أحقاد. فيسكت على مضض.

وصلنا الشاطئ وقد اشتدت حرارة الشمس والناس يتدفقون تدفقاً. وما إن لامست أقدامنا الرمل حتى انحلق ابني ملاسه وارتدى تبان العوم وقفز إلى الماء وظلّ عميماً، ثم سبح بعيداً حتى قفلتني الحفوف، فالتقاطني تنشر به الحفر والبالوعات العميقة. أوشكت أن أناديه عالياً أين أنت يا النهامي؟ لكنّه مرق فجأة بين مجموعة من الصبايا السانحات اللاتي امتعضن منه في بادئ الأمر ثم ما لبثن أن استأنسن إليه وربما أشدن بمهارته في العوم.

بدا النهامي سعيداً برففتين ثم تطور الموقف إلى ضحكات عالية. نظر إليّ وقال هؤلاء جماعة البوغهورنو

يا أبي فعرفت أنهم إيطاليات، لقد سهّلت عليه التواصل، القنوات الإيطالية التي كان يشاهدها الساعات الطوال في الأسبوع. جمل كثيرة صار يفهمها وعبارات عديدة يردّها كل يوم ولا حاجة لها به ولكن الظاهر أنّه وجد المناسبة التي يصرف فيها اللغة ويوضّغها وحين جاء المساء ركبنا قطار الضاحية الشمالية عائدتين إلى المنزل. كان سعيداً ومشروحاً يذندن بلحن جميل ثم فجأة صمت وتوجّه إليّ بالسؤال قائلاً: هل تعرف يا أبي أنّ النساء في إيطاليا يشتغلن بالميكانيكا ولهنّ ورشات أيضاً؟ قلت نعم. قال ولم لا تعمل النساء عندنا بالميكانيكا؟ قلت ربما هنّ لا يرغبن في هذا النوع من الأعمال لتأثيره على أنوثتهنّ. وفجأة، بدا لي أن أسأله من أين لك بواقع النساء هذا؟ أجاب سريعاً «مونيكا»، حدّثني عن ذلك وقالت «إنني صاحبة ورشة لإصلاح السيارات». عندها سكّت. مرّت لحظات رأيّتي فيها ذلك المعلم المحجّج الذي سألت تلاميذه فصله عقب شرح نصّ. «طفل يكره المدرسة ويحبّ الميكانيكا»: لم لم يحبّ النهامي المدرسة والميكانيكا معاً، يا أولاد؟

لأنك أنكم متشوّفون لمعرفة بقية قصّة النهامي، فبعد ذلك اليوم انتهب بمحض إرادته إلى معهد عال يقدم دروساً مسائية في اللغة الإيطالية لفائدة طلبة يرغبون في تحسين مستواهم الدراسي في هذه اللغة وشباب يستعدّ إلى الهجرة إلى هناك هلّ يحظى بفرصة عمل. هل يصير النهامي واحداً منهم وقد واطب على دروس اللغة حتى يبرح فيها؟ وما عاد يتهجّى أو يتلعجج بل صار يحطرن كل يوم بمجمل الأحداث التي تقع هناك، في إيطاليا، بلغة القوم أيضاً، وكثيراً ما كان يحدثنا عن البحر والباخرة ومونيكا وصديقات مونيكا.

قلق الحرّية

عبد الكريّم حميدة (*)

ومعطفها الصّوفي الأبيض، زهرة يفرح عطرها في شوارع المدينة، وتضيء بنورها أزقتها الضيّقة. كانا يمشيان جنباً إلى جنب مرفوعي الهامة يهتفان أن نحى الحرّية. كانت روضة، في خضمّ الحشد الذي ازدحمت به شوارع العاصمة، كالفراشة تملّق في الفضاء الرّحب فتنبّر الطريق للمجموع الغفيرة التي خرجت من بيوتها تطالّج بالحريّة والرفيق والعيش الكريم.

كانت روضة تفتّح حيناً وتغري حيناً آخر في حبور وجلل كشادن يرعى كلاً البرية في طمأنينة وسلام وهو في حماية القطيع الذي كان قاده يراقبون الوضع بعين الحيلة والحذر. وحامت، فجأة، حول الجموع، وحوش كاسرة تتصيد فرائسها من بين الضّعفاء في القطيع، الذي بات يسيطر على شوارع المدينة الواسعة وساحاتها الفسيحة. برزت أنيابها وسال لعاب الظلما والجوع من جوانب أفراهاها الواسعة ونهّأت للهجوم، غير أن زحف الحشود المتظاهرة كإعصار، بأجسادهم المعارية ورؤوسهم المشدودة إلى السماء، بإقدام ورباطة جأش، أدخل في قلوبهم الجزع، فتقهقرت إلى جحورها مدعورة.

ضبط حمدي على يد روضة الناعمة، فتملّكه شعور

كان يكره اللّيل كرها شديداً، وكان يفتّح صباح الذّيكّة ولا سيما إذا جاءه ممّتزجا بشخير أبيه الذي يفيق له الموتى في قبورهم. في تلك الليلة حافاه التّوم واستعصى على أجفانه. نهض وطلق يلدغ الغرفة الصّغيرة جيئة وذهاباً، ثم ما لبث أن عاد وقد أنهكه الأرق. تمّدّد على ظهره، أطبق أجفانه وقرأ قليلاً من القرآن. لم يستقرّ على وضع. توترت أعصابه وهذت مداعبه وشعر بأنّ في رأسه وعظامه. سواد اللّيل الحالك فاقم الأزمة. أخرج يده من تحت الغطاء وأشعل المصباح الصّغير الزّابض فوق طاولة صغيرة حذو سرير. خرج من غرفته ودلف إلى المطبخ، شرب كوباً من الحليب الدّافئ. اصطنع الهدوء. فتح باب البيت ليملأ رتيه بالهواء النّقي فجاءه بارداً رطباً. لم يلبث طويلاً إذ تنهّى إلى مسمعه صباح الذّيكّة الصّباح الذي كان يشقّ الأفاق غير مبال بحاله. قاده قدما المتعبتان دون وعي منه إلى فراشه الذي ملّه ومّلّ أغطيته ولحافه الأبيض. تهالك عليه أملاً أن ينسى هذه المرّة، لكن دون جدوى. شعر بالآلام حادة في ظهره وكثيفه وكأنّما كان ممّدداً على صخر أو شوك. عد إلى المائة، عدّ إلى الألف...

تراءت له، فجأة، روضة، بسرّوئها الجليز الأزرق

(*) كاتب، تونس

- طيري، جتحي، فهذا اليوم يومك يا عروسي، يا حياتي. أفيضي حبك على هذه الجموع المشرقة أعتاقها صوبك، فأنك مبتغاي ومبتغاهم ومبتغى كل إنسان حاله عزيز.

اقتربت منه أكثر وهمست في أذنه بحتان ودلال وقد أحاطت بها هالة من نور:

- هذا يومي ويومك يا عزيزي ويوم كل من هب شاقا الآفاق ومخترقا الحدود. إنه يوم خالد يا حبيبي، وسيتقى محفوظا في ذاكرة الناس جميعهم لا تمحوه ربيع ولا يليه الزمان. إنه بداية الربيع، يا مناي ومرادي.

فجأة، انتفض من سريره كجرذ مذعور. لقد أفاق صياح الديكة، نباح الكلاب السائبة وشخير أبيه الذي يخترق الجدران. فتح عينيه، فلم ير سوى سواد حالك بهيمن على الغرفة التي بدت له كقبو لا يدخله نور الشمس أو كنزانة في تازمامرت.

غريب بالأمان. سرى دفه يدها الصغيرة البضة في جسمه فتمنحه قوة جبارة شعر إثرها بكيانه ووجوده. لمعت سماء المدينة بعد أن انقشعت السحب السوداء الكثيفة التي كانت تحجب نور الشمس البهيج، وانبعثت من عيون المتظاهرين أنوار البهجة والارتياح وتراقصت أمامهم آمال واعدة بفجر جديد. وبدت المدينة في ذلك اليوم جنة مزدانة بمئات الزايات الخضراء والصفراء والزرقاء. توقف حمدي عن السير ونظر إلى روضة التي لا تزال يده تضغط على يدها. كانت حينها التجلاوان تغطيان بدموع فرحة وكانت وجنتاهما تشعان نورا ورديا سماويا. قربها إليه وعانقها. التحم بها، فتلاشى خوفه وزالت عقده وبدت له الدنيا في غاية السحر والجمال والشفاية. نبت له جناحان، فانطلق يرفرف بهما في الفضاء الرحب. أخذها معه. كانت خفيفة طازجة لذيلة كما لم تكن من قبل. قال لها، وهما يرقصان كفراشين تحتفلان بقدوم ربيع حافل بالزهر والنور :

ARCHIVE

الوصايا

سنية مذكوري (*)

(1)

تَأْتِيْج...

فَأَنْتِ سِرَاجٌ تَوْضَأُ بِالْحُلُمِ

أَبْيَضُ، أَبْيَضُ، مِثْلُ الْكِتَابَةِ.

ثُمَّ اخْتَفَى

دَاخِلَ الْأَغْنِيَّاتِ الْبَسِيطَةِ

خَذَ الْفَنَاءَ...

(2)

تَوْهَج...

سَيَذْكُرِي الزَّمَانَ لِفَاطَاكَ.

وَيَنْفُلُنِي النَّجْمُ، أَزْرَقَ، مِنْ مَقْلَبِكَ.

فَسَكُنْ مِنْ اللَّازِزِ دُرُوبًا، تَجِدُ

وَجْهَ أَمْكُ يَهْدِيكَ سِرَّ الضِّيَاءِ...

(*) شاعرة، تونس

(3)

تَوَحَّد...

رُكُنْ وَجَعَ النَّايِ، بَيْنَ أَصَابِعِ

طِفْلِ جَرِيحٍ، وَكُنْ كَالْفَرَّاشِ

خَجُولًا، وَكُنْ، مِثْلَ أَبْقَوَةِ

هَيْبَتِهَا صَوْنًا فِي الْمَدَى،

ذَاتَ قَافِيَةٍ وَأَشْهَاءَ...

(4)

مَمْرُذ...

وَعَانِقُ بَقَائِي، قُلْ لِي " أَحِبُّكَ "

يَخْضَرُ الْمَاءُ فِي رَاحَتِي ..

وَأَعْرِفُ أَنِّي سَأَعْرِقُ فِي الصَّمْتِ

حِينَ أَرَاكَ، كَمُضْفُورَةٍ وَقَعْتَ

في شرارك البهائم...

(5)

ورفرف...

لعل الحمار الذي حط يوماً،

على كتفك وطار.

أراد الغناء...

(6)

وحلف...

كألهة في مرايا الحكاية،

نبصر خطاياك في الحب

[إن كنت هيت]

بعض الكلام الجميل.

[لكل النساء...]

(7)

ولا تتردن...

— صديقي —

فكل اللغات ستغلو نساء

يبدن صمتك، هذا الغريب.

ويرفعن صوتك، هذا المعذب.

كالبحر في الطلمات.

وبهمن "نحن حروف الهجاء..."

لعنة حمورابي

رشا فاضل (*)

دع أصابعك تنفلت ببقافة شيخوختها عن
المزلاج الأصمر
ودع نظراتك الشاخصة بكامل طفولتها
تسدل ستائر العتمة
على جذراته المعتقة بحنان الأرضنة القارية
فهو ليس الوطن الذي ظلل طفولتنا النابية
ورمى بسلامه فوق أغطية الفقراء
ونعاس البيوت الغافية في دفه الرغيف
وهو ليس الوطن الذي نرفنا عند قارعة
المدن الناعمة
ببداوة حزن كثيف
وهو أيضا
ليس المهذ الذي أغوى جراحنا المتسكعة

على خرائط المنفى
بأن تلقي دماءها حبرا يضيخ بالتضائد العجاف
لانتصغ لغواية القلر بعد اليوم
فحمورابي الذي أودعنا لعنة حروفه
نلزم الآن
وهو يرتل آيات المغفرة
على ضوء المجنزرات
حين اكتشف أن شعبه لم يعد يعرف
القراءة والكتابة
إلا بمشارط الطب العدلي
فكف عن هذيانك يا كلكاش
فتعاوذك الموت تتلى كل صباح
ولانتكمر باجتراح الورق مرة أخرى

(*) شاعرة، العراق

أوبفتح نافذة بيضاء يهرب منها طائر الفصيدة
لئلا يشي الخبر بفصيلة دمك
فيعلقك الوطن بمقتلة قصائدك
ويحاكمك بتهمة الانتماء
لنخيلة ومياهه وترابه
دع النسيان يرقى ذاكرتك العالقة
بين رحيل مضي .. وآخر سيأتي
بين رصاصة انغرست في جمجمة الحلم
وأخرى تتوسد الجهاث الألف
بين وطن كان هنا
ووطن عالق هناك
مثلنا
نحن العالقين في براثن الانتماء
تقتات صورته المعلقة في النشيد المطرز باسمه
تنتقل نجومه المطفأة
نشيق بحمرته العارية فوق جلد الأرض
والأجساد المثقوبة الهوية
تلتف بسواد الأمهات
وهن يرتلن نشيد الفجيعة كل عيد
لترغبي في خاتمة الحكاية
في قلب بياض النافع
ببياض الفاجر

ببياض الأخرس
مثل أصواتنا
... حبرنا
الذي يخاف أن يتجنى اسمه
إسمه الذي تخشاه المطارات
وصالات الترانزيت
وجوازات السفر التي تحترق خضرنها بالبباس
كلما طاردها حروفه
اسمه الذي نسيته المدارس
والصباحات
والأعياد
قصر نجمي المخافر
ولامعا في اللوائح السوداء
اسمه المطارد في الفضائيات والأرضيات
اسمه الذي تكسر خرف حروفه
على رخام الشواهد
وأضاع وجهه
في عتمة لئام
اختزل شموه الألف
بسواد ليل
طويل

سَلَامًا خِيُولَ الشَّمْسِ ...

كمال قداوين (*)

وَسَلُّوْا كِتَابَ الْوَجْدِ مَا بَرَّحَ الْهَوَى
أَمَا رَضَعَ الْعُشَّاقُ قَبْلِي رُحَابَهَا؟

سَلَامًا سَوَارِي الْهَزَقِ نُسْرِجُ شُهُبَهَا
فَتَقْدَمُ مِنْهَا غَيْبَهَا وَسَحَابَهَا

سَلَامًا سَبَّحَ اللَّهَ تَبَعْتُ رُسُلَهَا
وَقَرَّيْتُ كُلَّ الْعَالَمِينَ كِتَابَهَا

سَلَامًا رِيَّاحِ الْفِعْلِ فِي مَوْكِبِ الْمُنَى
تَدَاعَتْ لَهَا الرِّايَاتُ تَنْصُورُ حِرَابَهَا

سَلَامٌ عَلَى الْأَهْلِيْنَ أَيْنَ مَضَارِبُ
إِلَيْهَا مَطْلَبَا الْبَسْرِ مَدَّتْ رِقَابَهَا

هُوَ الرِّوَالَةُ الظَّنَّانُ يَهْوَى مَرَاتِبَهَا
وَيُخَدُّو بِرَغَمِ الْهَجْرِ وَخَدَّارِ كَلْبَهَا

تَقْنَأُ مِنْهَا فِي الْهَجِيرِ خَمِيلَةً
يُرْجِي النَّدَى لَوْ يَسْتَفِيءُ ثِيَابَهَا

إِذَا طَافَ وَادِي الْمَسْكِ بَيْنَ الْكُرُومِ
تَأْرَجُ فِي الْأَعْطَافِ يَغْوِي شِعَابَهَا

أَرَى فِي بِلَادِي التَّخَلُّلِ بَنِي مُكَبَّرَا
يُعَانِقُ فِيهَا هَامَهَا وَقَبَابَهَا

يَهْمُزُ دَوَالِيهِ قِمَرَتَهُ مُنْقَلَا
يُخَضَّبُ مِنْهَا رَمْلُهَا وَتُرَابَهَا

(*) شاعر، تونس

سلامًا كُفِّفَ الْمَاءِ تَعَجُّنَ خُبْرَهَا
سلامًا طُبِّوْلَ الدَّهْرِ تَشْرَعُ بِأَبْنَاهَا

ذَكَرْتُ بِهَا الْأَعْوَارَ فِي قَالِحِ الْمَدَى
فَتَاجَسَتْ فُضُولَ بَاكِيَاتِ شَبَابِهَا

سلامًا خُبُولَ الشَّمْسِ يَا صَهْرَةَ الْفِدَا
وَيَا جُرْحَنَا الْمَفْتُوحَ أَتَمَى رِكَابَهَا

تَعَبْنَا مِنَ الْأَيَّامِ نُخْصِي فُضُولَهَا
وَعُدْنَا إِلَى الْأَوْطَانِ نُرْسِي غِيَابَهَا

إِذَا تَنَظَّرَ الْإِنْسَرُ الْكَبِيرُ لِبَنَاتِهَا
شَكَا لِرِسَاطِ الْحَبْلِ مِمَّا أَصْلَبَتْهَا

تَشَوَّ بِهَا الْأَزْهَارُ فِي كُلِّ هَجْعَةٍ
وَتَغْتَسِلُهَا الْأَوْجَاعُ تَغْدِقُ صَابِهَا

كَأَنَّ الرِّيحَ الدَّارِيَانَ نَبِيذَهَا
وَعَزَفَ بُرُوقِ التَّوْنِ كَانَ عِقَابَهَا

سلامًا خُبُولَ الْأَهْلِ يَا مَرْقَ الرَّدَى
وَيَا لَيْلَتَا الْمَشْرِورِ يَخْلُو غُرَابَهَا

تَنَضَّى زَمَانٌ كَمَرُ صَفَرْنَا عُقُودَهُ
وَعَابَتْ عُهُودُ كَمَرِ خَيْرِنَا عَجَابَهَا

أَجْبَى وَأَغْدُو بَيْنَ طَرْفٍ وَعَنْوَةٍ
أُرْتَبَ قَوْصَى الدَّهْرِ أَسْلُو عِقَابَهَا

وَأُنَى يَطْرَفِي فِي الْعَرَاءِ مُحَدِّقًا
فَانْخَسَدَ أَطْبَاقُ الدُّعُولِ دُيَابَهَا

عَلَى قَلْبِي رِيحِي وَخَرْفِي مَطْيَبِي
وَرَايِي صَدِيدُ الْوَقْتِ يَزْجِي عَدَابَهَا

وَالْمَلَحُ وَجْهَ الْأَذْرِ يُغْوِي كِتَابِي
وَأَبْصُرُ سَهْفِ النَّارِ يَخْلُو رِقَابَهَا

وَتَغْفُو عُمُورُ اللَّيْلِ وَالْحَطَرُ مُنْقَلُ
وَتَأْبَى الْمَطَايَا أَنْ تَحُثَّ رِكَابَهَا

إِلَى نَارِ أَهْلِي قَدْ حَرَمْتُ حَفَائِي
وَعَلَّيْتُ أَنْوَارِي أَرْدُ ذُنَابَهَا

وَأَشْعَلْتُ فِي الْهَيْجَامِ مَوْجَ كِتَابِي
وَنَازَلْتُ بَيْدَانِي وَرَضْتُ شِعَابَهَا

وَعَذْتُ قَلِيلَ الزَّادِ ظَنَسْتُ دَفَائِرِي
كَأَنِّي أَنَا الْجُوعُ الَّذِي دَفَّ بِأَبِيهَا

فَلَا الْأَهْلُ أَفْلَى لَا النَّسُورُ قَصَائِدِي
وَلَا فَضْلَةُ التُّدْمَانِ أَعْطَى شَرَابَهَا

وَلَا الْعَزْمُ مَشُوبٌ وَلَا الْقَلْبُ وَالْه
وَلَا الْوُدُّ مَوْصُولٌ يُجِئُ مَضَابَهَا

تَنْطَلِقُ جَنَاحُ الرُّوحِ فِي سَاحِلِ اللَّطَى
فَجَاءَ الْمَنَابِا مُسْتَفِينَا تَرَاهَا

يُزَوِّعُ أَشْنَاتِي قَبْضِي مُتَارِعُ
لِبْغَضِي وَبِغَضِي مُسْتَعِيرٌ يَبَاهَا

وَبِغَضِي عَلَى الْأَعْتَابِ يَرْغُو مُعَمِّدَا
يُعْشِبُ الذُّهُولَ الْمُرُّ يَزْعَى دِنَابَهَا

وَلَوْلَا فَتَاكَ لِلشَّرَابِ يَلْزُقُنِي
لَأَطْلَقْتَ خَيْلِي مَا سَأَلْتُ غِيَابَهَا

وَلَكِنْ هُوَ الْمَاءُ الَّذِي لَيْسَ يَنْتَهِي
فَأَنهَارُ وَدِي كَمَرُ أَبَاحَتْ شَرَابَهَا

أَجِبْهُ وَحِيدًا "كُلَّمَا قِيلَ مَنْ قَتَى"
أَخْبَإَ إِلَى الْأَسْوَارِ أَخْرَسُ بِأَبِيهَا

وَأَغْلُو سَمَاءَ الْغَنَمِ فِي غَبَشِ الرُّؤَى
لَأَطْلُقَ نَهْرَ الضُّرِّ بِغَشَى رَحَابَهَا

كَأَنِّي أَرَانِي طَالِعًا مِنْ قَمَافِي
بِسَاطِي جَنَاحِ الْبَرْقِ يَرْقَى سَحَابَهَا

أُرَاوُدُ فِي قَرْطَلَجَةِ الْعِشِيِّ وَالْمَنَى
وَأَمَلًا مِنْ أَكْرَابِ وَجْدِي قِرَابَهَا

الْبَهَائِدُ الْيَامِرُ تَبْسُطُ كَفَّهَا
تَنْسُجُ مِنْهَا عِبَسَهَا وَرِطَابَهَا

هِيَ الدَّارُ بِالشَّوَاقِ تَصْهَلُ رِيحَهَا
وَتَحْدُو لَيَالِيهَا وَتُغْشَى شَبَابَهَا

"سَيَذْكُرُهَا قَوْمِي إِذَا جَدُّ جِدُّهُمْ"
وَيَسْتَوْنَ أَفْرَاجًا يَذْكُرُونَ بَابَهَا

وَتَقْتَبِسُ الْأَمْدَاءُ مِنْهُمُ نَشِيدَهَا
"وَتَنْسُجُ الْعَبَائِمُ حَنَمًا صَوَابَهَا"

اشتراك

ترحب إدارة تحرير مجلّة الحياة الثقافية بكل من يرغب في الاشتراك فيها وتدعيوه أن يعتمد هذا النموذج وملاء بغاية الدقة والوضوح ثم إرساله إلى عنوان المجلة مع نسخة من وسيلة الدفع.

مع الشكر على حسن تعاونكم

— ✂ —

اشتراك

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrat.com>

الاسم واللقب :

العنوان :

الترقيم البريدي : الهاتف :

عدد نسخ الاشتراك : (اشتراك سنوي لعشرة أعداد : 20,000 د)
(عشرون ديناراً تونسياً أو ما يعادلها)

يتم إرسال الاشتراك بواسطة حوالة بريدية أو صك بنكي بالحساب الجاري للمجلة
بالبريد رقم : 17001000000004749987 اللجنة الثقافية الوطنية (الحياة الثقافية).

عنوان المجلة : 59، شارع 9 أفريل - تونس - الهاتف : 71 561 921 - 71 260 443